

Katedra: Katedra filosofie
Studijní program: B6101 Filosofie
Studijní obor: Filosofie humanitních věd

**HUMOVA FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ A
DEISMUS**
**HUME'S PHILOSOPHY OF RELIGION AND
DEISM**

Bakalářská práce: 13–FP–KFL– 197

Autor:
Anna HÁJKOVÁ

Podpis:

Vedoucí práce: PhDr. RNDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.

Počet

stran	grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
58	0	0	0	20	0

V Liberci dne: 6. 4. 2013

TECHNICKÁ UNIVERZITA V LIBERCI
Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Anna Hájková**
Osobní číslo: **P10000379**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie humanitních věd**
Název tématu: **Humova filosofie náboženství a deismus**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

- a) Student se bude v průběhu příprav a vypracovávání řídit metodickými a organizačními pokyny vedoucího práce.
- b) Cílem práce je zpracování Humovy filosofie náboženství a její porovnání s osvícenskou koncepcí náboženského deismu.
- c) Základní metodou práce bude komparace primární literatury, vztahující se k zadanému tématu (Hume, Locke, Voltaire, Rousseau).

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

HUME, D. Přírozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném. Praha: Jan Laichter, 1900. 189 s.

HUME, D. Zkoumání o lidském rozumu. Praha: Svoboda, 1996. 135 s. ISBN 80-205-0521-0.

HALADA, J. Osvícenství - věk rozumu. Praha: SPN, 1984. 342 s.

VOLTAIRE, F. M. Výbor z díla. Praha: Svoboda, 1989. 246 s. ISBN 80-205-0009-X.

ROUSSEAU, J. J. Emil alebo o výchove. Bratislava: SPN, 1956. 407 s.

Vedoucí bakalářské práce:

RNDr. PhDr. MTh. Dalibor Hejna, Ph.D.
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. října 2011**

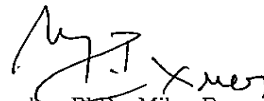
Termín odevzdání bakalářské práce: **30. dubna 2013**



doc. RNDr. Miroslav Brzezina, CSc.

děkan

L.S.



doc. PhDr. Milan Exner, Ph.D.

vedoucí katedry

V Liberci dne 3. ledna 2012

Čestné prohlášení

Název práce: Humova filosofie náboženství a deismus
Jméno a příjmení autora: Anna Hájková
Osobní číslo: P10000379

Byla jsem seznámena s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložila elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedla jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 6. 4. 2013

Anna Hájková

Abstrakt

Bakalářská práce se věnuje filosofii náboženství v 17. a 18. století. Práce je zaměřena především na srovnání deismu a filosofie náboženství u Davida Huma, který je považován za zakladatele moderní filosofie náboženství. V úvodu je stručně pojednán obsah celé práce. První kapitola je věnována charakteristice osvícenství v 17. a 18. století. Zmíněn je také mechanicismus u René Descarta a Isaaca Newtona, kterými se deisté inspirovali. Další část se zabývá nejprve charakteristikou deismu obecně a následně deistickými koncepcemi v anglickém, francouzském a německém osvícenství. V rámci anglického deismu je pojednáno zejména o J. Tolandovi, A. Collinsovi a M. Tindalovi. Z francouzských deistů jsou porovnány názory Voltairea a J.-J. Rousseaua. V části o deismu německém je pojednáno o H. S. Reimarovi, S. Semlerovi a G. E. Lessingovi. Poslední třetí část je věnována filosofii náboženství Davida Huma a jeho vztahu k deismu.

Klíčová slova: David Hume, filosofie náboženství, osvícenství, deismus

Abstract

The author pays attention to the philosophy of religion in the 17th and 18th century. The work is particularly focused on deism compared to the philosophy of David Hume, the founder of the modern philosophy of religion. The introductory part summarizes the whole thesis. The first chapter presents the characteristic of the Enlightenment in the 17th and 18th century. The chapter also makes mention of Mechanism by René Descartes and Isaac Newton who the deists were inspired by. Next part of the thesis introduces the characteristic of deism in general first, afterwards it deals with the deists' conception during the Age of Enlightenment in Britain, France and Germany. Within the English Enlightenment the work specifically pays attention to J. Toland, A. Collins and M. Tindal. Within the French deists it compares Voltaire's and J. J. Rousseau's thoughts. Within German deism the work presents H. S. Reimar, S. Semler and G. E. Lessing. The last part of the thesis deals with the philosophy of religion by David Hume and his relationship with deism.

Key Words: David Hume, the philosophy of religion, the Enlightenment, deism

Obsah

Obsah.....	6
Úvod.....	8
1. Osvícenství.....	10
1.1 Obecná charakteristika.....	10
1.2 Mechanicismus.....	12
1.2.1 René Descartes.....	13
1.2.2 Isaac Newton.....	14
2 Deismus.....	16
2.1 Obecná charakteristika.....	16
2.2 Herbert z Cherbury.....	19
2.3. John Locke.....	22
2.4 Anglický deismus.....	24
2.4.1 John Toland.....	25
2.4.2 Anthony Collins.....	28
2.4.3 Matthew Tindal.....	29
2.4.4 Thomas Chubb.....	31
2.4.5 Thomas Morgan.....	31
2.4.6 Henri Saint John Viscount Bolingbroke.....	32
2.5 Francouzský deismus.....	32
2.5.1 Voltaire.....	33
2.5.2 Jean-Jacques Rousseau.....	36
2.6 Německý deismus.....	40
2.6.1 Hermann Samuel Reimarus.....	40
2.6.2 Johann Salomo Semler.....	41
2.6.3 Gotthod Ephraim Lessing.....	41
3 David Hume.....	44
3.1 Zázraky.....	44
3.2 Etika.....	46
3.3 Rozmluvy o přirozeném náboženství.....	47
3.3.1 Teleologický důkaz.....	48

3.3.2 Kosmologický důkaz.....	49
3.3.3 Ontologický důkaz.....	50
3.3.4 Zlo ve světě.....	50
3.4. Přirozené dějiny náboženství.....	51
Závěr.....	55
Seznam použité literatury.....	57

Úvod

David Hume, bývá označován za jednoho z nejvýznamnějších osvícenských myslitelů a zároveň za zakladatele moderní filosofie náboženství. Zatímco jeho současníci se povětšinou hlásili k deismu, Hume zaujal odlišné stanovisko. V této práci se tedy pokusím vytknout základní rozdíly ve vnímání náboženství u deistů a Davida Huma. Zároveň se budu věnovat také tomu, jak jednotliví osvícenští myslitelé přistupovali k výkladu dějin náboženství.

Práci je rozdělena do tří hlavních kapitol. První kapitola se týká osvícenství. Stručně v ní charakterizuji dobu 17. a 18. století a zmíním hlavní znaky tohoto myšlenkového směru. V první části se věnuji také mechanicismu, vnímání veškeré skutečnosti jako stroje totiž výrazné ovlivnilo pozdější deisty. Zejména pak Isaac Newton.

Druhá kapitola je věnována deismu. Deismus je typicky osvícenská představa o Bohu, který sice svět stvořil a dal mu zákony, ale dále do něj nijak nezasahuje. Deisté tedy nepopírají boží existenci, ale kriticky odmítají vše, co by přesahovalo lidské chápání. Věřící, že na počátku existovalo přirozené náboženství, které bylo jasné, srozumitelné a v souladu s rozumem. Všichni deisté jsou tedy kritiky soudobého „pokaženého“ katolického křesťanství.

Přestože toto myšlenkové hnutí se projevilo téměř ve všech Evropských zemích, v této práci zmíním jen ty, ve kterých se deismus prosadil nejvýrazněji, tedy Anglii, Francii a Německo.

Deismus má kořeny v Anglii. Za zakladatele bývají označováni Herbert z Cherbury a John Locke. V 18. století na ně navazují Toland, Collins, Tindal, Chubb, Morgan a Bolingbroke. V této kapitole jsem čerpala především ze sekundární literatury.

Díky Voltairovi se myšlenky anglických osvícenců dostaly na kontinent. Konkrétně ve Francii byly tyto myšlenky zradikalizovány. V náboženských otázkách je pro francouzské osvícenství typický silný antiklerikalismus. U francouzského deismu se budu věnovat jen dvěma autorům, Voltairovi a Rousseauovi. Přestože oba byli velikými odpůrci církve, na náboženství jako takové měli názory odlišné.

Deismus německý se nezabývá ani tak kritikou církve, jako spíše kritikou biblických textů. Reimarus, Semler i Lessing se zabývali zejména novozákonními texty,

na kterých si všímali různých protimluv a rozporů. V duchu německého protestantismu se pokoušeli očistit původní přirozené náboženství. Lessing se zabýval také vývojem náboženství.

Poslední kapitola je věnovaná filosofii náboženství Davida Huma. Podobně jako deisté kritizoval zázraky, co se ale týče víry v Boha jako takové, zastával skeptické stanovisko. Pro filosofii náboženství bylo velikým přínosem jeho pojetí dějin náboženství, ve kterém se neodvolává na původní, přirozené a rozumové náboženství, které mělo být postupem času degenerováno vlivem kněžích. Od ostatních deistů se také liší názorem na morálku a původ mravních norem.

Při psaní této práce jsem čerpala jak z primární, tak ze sekundární literatury. Primární literaturu jsem využila zejména u Johna Locka, Voltaira, Jean-Jacques Rousseaua a Davida Huma. Díla ostatních myslitelů, kterým se v práci věnuji, nebyla přeložena do češtiny, proto jsem byla odkázána na literaturu sekundární.

1. Osvícenství

1.1 Obecná charakteristika

Osvícenstvím je obecně nazývána doba 17., ale především 18. století. Základní předpoklady tohoto celoevropského hnutí lze nalézt v Holandsku, odtud se přesunuly do Anglie, kde se osvícenství projevilo především v přírodních vědách. Svého vrcholu dosáhlo osvícenství v 18. století ve Francii, radikalizovalo se zde do podoby politické ideologie. Výrazným rysem novověké filosofie je, že v popředí už nestojí klér a univerzitní profesori, jak tomu bylo se středověku a renesancí. Odborné diskuze již neprobíhají na univerzitní půdě, ale mezi učenici, přírodovědci, právníky, filosofy a vůbec všemi svobodomyšlnými a racionálně založení jedinci. Osvícence lze nazvat mluvčími dobových politických potřeb. Osvícenství ve Francii se svým agitačním charakterem vyústilo až ve Velkou francouzskou revoluci.

Rozpad šlechtického feudalismu byl odrazovým můstkem pro novou politickou filosofii. Spolu s ní vznikají i nové cíle a představy, kam by měla společnost dále směřovat. Jedním z typických znaků osvícenského hnutí je dějinný optimismus a víra v pokrok, které se opírají o všeobecnou důvěru v lidský rozum. Pokrok má nastat jak v kvalitě života materiálního, tak i duchovního. Lidé se přestali spoléhat na tradice, instituce, elity, nebo dokonce zjevení, nabyli totiž dojmu, že osvícení mohou dosáhnout vlastními silami. K tomu všemu mají přispět lepší vzdělání a dokonalejší zákony. Člověk se pokouší osvobodit od vnějších autorit, odcizených institucí a díky ovládnutí techniky i od závislosti na vnějších podmínkách a dočasných změnách v přírodě. Tato emancipace má člověku přinést tu pravou svobodu sama nad sebou. Mimo jiné naskrz společností proběhla modernizace, která *„vedla k industrializaci a následné transformaci zemědělství, k intelektuální „osvětě“ a politickým a sociálním revolucím. Tyto nesmírné změny přirozeně ovlivnily i to, jak lidé vnímali sama sebe, a přiměly člověka, aby přehodnotil svůj vztah k nejzazší skutečnosti tradičně nazývané „Bůh““*.¹ Doba, kdy byl intelektuál schopen obsáhnout veškeré dosavadní vědění, pomalu končí, za posledního polyhistora bývá označován G. W. Leibniz, který umírá na počátku

1 ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Dějiny Boha*. 1. vyd. Praha: Argo, 1996. 500 s. ISBN 80-7203050-7. s. 346

18. století. Kvůli rychlému rozvoji věd a nových poznatků už toto „vševědění“ přestává být možné, a tak se oblast poznání začala dělit na různé specializace. Stejně tak i filosofie se osamostatňuje od teologie a tvoří samostatný vědní obor, vytváří vlastní obraz světa. Důsledkem takového roztržitého vědění je, že lidé už nebyli schopni nahlédnout svět jako celek. Na důkaz odhodlání jednou provždy se vypořádat s minulostí byla v druhé polovině 17. století založena Královská společnost v Londýně za účelem shromažďování nových poznatků, které by nahradily staré vědění. Osvícenští myslitelé si zadali úkol vypracovat nové teorie života, podrobit zkoumání i náboženství. Ve světě, kde nově vládne rozum, je třeba hledat i nové místo pro náboženství.

Tomuto myšlenkovému hnutí předcházela celá řada událostí, které osvícenství připravily podmínky, a to jak v oblasti sociální, politické, duchovní, tak i co se týče nových objevů a vynálezů.

Novověcí myslitelé neměli v úmyslu náboženství zpochybnit, či dokonce vyvrátit. Naopak, většina osvícenců byla hluboce věřící a bez víry si svět nedokázali představit. Přesto je proticírkevní zaměření jedním z nejvýraznějších rysů osvícenství. Odpor vůči katolické církvi jako instituci, fanatismu, scholastice, dogmatům a pověrám vyústil v pokusy o nalezení nových základů pro náboženství. Tímto pevným základem se má stát lidský rozum.²

Novou dobu předznamenává **Blaise Pascal (1623-1662)**, i když jeho přístup k Bohu je spíše výjimkou potvrzující pravidlo. Jeho Bůh je skrytý. Svět zbavený božství je pustý a děsivý. Bůh pro něj nebyl něco samozřejmého a nebyl schopen jeho existenci racionálně dokázat žádnými argumenty. Předznamenává tím dobu, kdy se víra stává záležitostí pouze osobní volby. Nelze dokázat, že Bůh je, ale ani to, že není. Je pouze na nás, co zvolíme, ale jisté je, že pokud zvolíme víru, můžeme více získat než ztratit. „Víra není intelektuální jistota, ale skok do temna a zkušenost přinášející mravní osvícení.”³

2 CORETH, Emerich a SCHÖNDORF, Harald. *Filosofie 17. a 18. století*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 310. ISBN 80-7182-119-5. s. 27-28, 146
Úvod in VOLTAIRE. *Voltaire – myslitel a bojovník*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957. 599s. s. 9-13;
ARMSTRONGOVÁ, K. pozn. 1, s. 346-348

3 Tamtéž, s. 151-152

Nejvýznamnějšími koncepcemi 17. a 18. století jsou mechanicismus a deismus, které mají kořeny v Anglii, a francouzský materialismus. Na těchto postojích lze sledovat vývoj názorů na fungování a vznik přírody, ale také proměnu vnímání náboženství a Boha vůbec.

1.2 Mechanicismus

Zásadní změnu ve vnímání světa způsobila Koperníkova teorie heliocentrického systému. Za střed vesmíru označil Slunce a Zemi, spolu s dalšími planetami, za jeho oběžnice. Člověk a Země tak už nejsou středem veškerého vesmírného řádu a dění, člověk se cítí nejistý, ztracený a ohrožený v nekonečném univerzu, které bývalo smysluplné, konečné a uspořádané. V nové fyzice je vše redukováno na pohyb hmotných částic podléhajících matematickým přírodním zákonům. Svět začíná být vnímán jako mechanismus.

Počátky mechanicismu lze hledat již v antice u Démokrita, ale skutečně se rozvinul až v 16. století. Jedná se o učení, které veškerou skutečnost chápe jako stroj. Příroda je považována za pouhé nahodilé seskupení částic – korpuskulí. Veškeré jevy v přírodě tak označuje za pouhou interakci mezi korpuskulemi, jež jsou řízeny mechanickou zákonitostí. U korpuskulí lze určit tvar, velikost a pohyb, to jsou také jediné reálně existující vlastnosti. Smyslová zkušenost je označena za odvozenou a sekundární. Duchovní síly a imanentní principy pohybu jsou v mechanicismu vyloučeny, a proto příčinou pohybu částic, které se nemohou sami od sebe pohybovat, musí být nadpřirozený Bůh. Korpuskule nejsou schopny pohyb ani vyvolat, proto je Bůh musí v každém okamžiku buď uvádět do pohybu nebo udržovat v klidu. Mechanistický výklad světa podporuje i křesťanská teologie. Existencí neaktivních částíček, které nutně potřebují svého hybatele a udržovatele, se uvolňuje místo pro transcendentního Boha, který trvale zasahuje do světa. Mechanicismus tak stojí v přímém protikladu k pojetí kosmu jako živému organismu, kde vše souvisí se vším a má své opodstatnění. Organismus žije sám ze sebe a je řízen vnitřně daným cílem a nikoli kauzalitou.⁴

4 ŠPELDA, Daniel. Bůh v Newtonově univerzu. In: *Religio, Revue pro religionistiku* 2/2003. s. 187-190

Důraz na absolutní svobodu Boží vůle způsobuje, že člověku je odepřeno vědění o pohnutkách, které Boha vedli k tomu, že zvolit právě to uspořádání světa, s nímž se lidé empiricky setkávají. Svět takto stvořený všemocným Bohem nelze racionálně pochopit a zdůvodnit, jen popsat.⁵

1.2.1 René Descartes

Dalším výrazným myslitelem byl René Descartes (1596-1650), který je považován za zakladatele novověké filosofie a svým pojetím světa se řadí k mechanistům. Jako příklad lze uvést jeho popis funkce srdce a krevního oběhu nebo označení zvířat za důmyslné mechanismy. Hlavní oporou mu byla matematika a fyzika, tyto vědy ovšem nepřipouštějí žádné odchylky a výjimky, ty by znamenaly porušení světového řádu. Zároveň by tím byla popřena existence zázraků, jednoho z hlavních bodů křesťanské nauky. Descartes ale rozhodně neměl v úmyslu stavět vědu proti náboženství. Za základ civilizace považoval mravní a náboženské zásady a proto hledal způsob, jak náboženská dogmata a zázraky rozumově vysvětlit. A tak například božskou manu, kterou nakrmil Bůh izraelský lid v poušti, označuje za druh rosy. Tato absurdní apologetika zcela opomíjí symbolický význam biblických příběhů.

Ideu nekonečného, vševědoucího a nekonečného Boha máme v sobě a o jeho existenci víme stejně jistě jako o existenci Já, přičemž já poznáváme jasně, zřetelně a bezprostředně. Proto lze poznat Boha snadněji než jakoukoli jinou věc. Protože smysly mohou klamat, nemůžeme si být jisti tím co ve světě smyslově vnímáme. Smysly klamou. Příroda podle Descarta nevykazuje žádný řád, ani známky naplánování inteligentním tvůrcem. Jediné, čím si můžeme být jisti, je naše vlastní vnitřní zkušenost. Právě díky pochybnosti si uvědomujeme hranice a omezenost vlastního Já. V tom okamžiku nám přichází na mysl idea dokonalosti. A právě ona pochybnost dokazuje, že nejvyšší a dokonalá bytost nutně musí existovat, protože neexistence dokonalosti by byl protimluv. Z boží podstaty vyplývá, že Bůh nemůže klamat a proto je i okolní svět skutečný. Descartes tedy dospívá k existenci okolního světa až díky ideji Boha. Tento

5 Tamtéž, s. 194

Bůh filosofů svět nevnímá a my ho můžeme spatřit pouze v přírodních zákonech, které stvořil.⁶

1.2.2 Isaac Newton

Nejvýznamnějším představitelem mechanicismu je Isaac Newton (1643-1727). Přestože je znám především pro své formulace přírodních zákonů, bez božského Mechanika, který je zdrojem veškerého působení, si svůj systém neumí představit. Naopak přírodě připisuje pouze pasivní úlohu. Mnoho jeho současníků kritizovalo jeho teorii gravitace. Ta odporovala mechanistické teorii o přímém působení korpuskulí. Newton předpokládal působení na dálku, přestože sám tento jev nedokázal vysvětlit. Obávali se, že gravitace by mohla být označena za imanentní příčinu pohybu hmoty a byla by tak popřena absolutní svrchovanost Boha. Na to Newton namítá, že právě ona geniální konstelace a pohyb planet ve vesmíru, způsobené gravitací, je jednoznačným důkazem existence inteligentního Dohlážitela, bez něj by něco tak velkolepého nemohlo vzniknout. Zároveň pouze z rozjímání o jeho díle lze Boha poznat. Z tohoto působení Newton odvozuje také boží vlastnosti. Už to není dokonalost, jak se domnívá Descartes, nýbrž panství (*dominatio*) a moc. Neměnný a nekonečný prostor, který je základem Newtonova systému, je důsledkem jeho všudypřítomného bytí. Stejným způsobem věčný Bůh vyznačuje i čas. Jeho teorie neodporuje křesťanskému učení *ex nihilo*, protože hmotná látka byla stvořena z prázdného prostoru aktem boží vůle. Newton tvrdí, že „*Bůh je všude přítomen, a to nejen virtuálně, nýbrž substantiálně. Všechno se v něm pohybuje a je v něm obsaženo.*”⁷ Důležitým faktem je také to, že Bůh nejenže svět stvořil, ale také ho udržuje a obnovuje světový řád. Bez občasného zásáhnutí a poupravení by sluneční soustava nemohla existovat.

Tento výklad světa koresponduje s křesťanstvím, Boha považuje za nutnou součást světa, nevědomky ale mechanicismus připravil také půdu pro deismus, který už stále zasahování Boha nepředpokládá. Bůh tak ve výkladu světa a jeho fungování hraje

6 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. 1 vyd. Praha: Oikoymenth, 2001. 383 s. ISBN 80-7298-039-4. s. 101-105

7 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. 1. vyd. Praha: Oikoymenth, 2004. 579 s. ISBN 80-7298-039-4. s. 26

stále menší roli, a proto také bývá deismus označován za první krůček k ateismu moderní doby.⁸

8 ARMSTRONGOVÁ, K. pozn. 1, s. 355-357

2 Deismus

2.1 Obecná charakteristika

Slovo deismus bylo poprvé použito v 16. století, a to pro označení těch, kteří věřili v Boží zjevení a Ježíše Krista. Protikladem k deistovi byl ateista, který boží existenci popíral. Pojem teismus byl zaveden až v 18. století, kdy se církev chtěla vůči deismu jasně vymezit. Opakem ateismu se tak stal teismus a deismem je označováno „racionalistické monoteistické učení o Bohu a náboženství”.

Oddělení oblasti racionality od náboženské víry má na svědomí René Descartes, proto kořeny deistických představ lze hledat právě u něj. Sféru víry nelze podrobit kritické metodické skepsi, není tak ověřitelná a nelze ji považovat za jisté vědění. To osvícenci považovali za nedůsledné a požadovali, aby i náboženství bylo podrobeno kritickému přezkoumání. Za vlastní zakladatele deismu jsou nejčastěji označováni **Herbert z Cherbury** (1583-1648) a **John Locke** (1632-1704) se svým apelem na náboženskou toleranci, přestože se týkala pouze křesťanských konfesí, nikoli však ateistů. Locke také zastává názor, že zjevení není v rozporu s rozumem, tuto premisu deisté později odmítají jako neudržitelnou. Locke také jako první uvedl rozdíl mezi „deisty” a „křesťany”. Ač se pozdější stoupenci deismu považovali za Lockovy žáky, on sám vnímal deismus jako nekřesťanské smýšlení.

Deismus se snaží oprostit náboženství od slepé víry a církevní dogmatiky. Staví se ostře proti fideismu jakožto názoru, že víra stojí nad rozumovým poznáním. Náboženství má být odvozeno z přirozeného poznání, shodovat se s citem, etikou, ale i s rozumem. Osvícenští myslitelé zbavují náboženství nadpřirozených prvků, tajemství, mystiky i mytologie. Víra má být založena jen na racionálně dokazatelných pravdách, na kterých by se všichni lidé mohli shodnout. Rozumové náboženství by se tak mohlo stát náboženstvím univerzálním.⁹

Deismus měl mnoho podob a jeho obecné znaky prodělaly mnoho změn, proto jej nelze označit za jednotné intelektuální hnutí nebo filosofickou školu. Tento volný duchovní směr našel své stoupence téměř ve všech zemích, kde se projevovalo osvícenství.

9 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 191-193

Přes nejednotnost této filosofické koncepce lze vytknout několik hlavních znaků, které jsou pro deismus charakteristické.

1. Deisté věří v existenci jednoho, transcendentního osobního Boha. Zároveň je také Stvořitelem světa. V tomto bodě deisté souhlasí s tradiční křesťanskou představou o Bohu.
2. Bůh svět sice stvořil, ale není jeho součástí. Existuje mimo tento svět, „nad“ ním. Proto do chodu světového dění nezasahuje a nestará se o něj. Lidé tak mají autonomní moc nad světem. Pokud se Bůh o svět nestará a dává všemu volný průběh, tak ani lidé se nepotřebují o tohoto Boha zajímat.

Zde existují dvě varianty toho, co všechno Bůh stvořil. První možností je, že Bůh dal světu nejen přírodní zákony, ale i mravní normy, které tak získávají ontologický status. Ani zde se však nepočítá s posledním soudem. Vše je předem zařízeno tak, že dobré a zlé skutky jsou si zároveň samy odměnou i trestem. Druhá (kontinentální) varianta pokládá Boha jen za Prvního hybatele a dárce fyzikálních zákonů.

Popřením působení Boha ve světě ruší deismus i jakýkoli vztah mezi Stvořitelem a stvořeným. Svět už tak se svým Tvůrcem nemá nic společného, Bůh nepotřebuje svět a svět nepotřebuje svého Boha. Svět se tak stává sekularizovaným – bez Boha. V tomto Bodě se deismus ostře rozchází s tradičním křesťanským učením, podle kterého Bůh ve světě neustále aktuálně působí. A to jak při zachovávání stvoření (*conservatio*), tak při ovlivňování vývoje ve světě (*concursus*) v podobě řízení světového dění nebo prozřetelnosti.

3. Deismus se ostře staví proti jakémukoli nadpřirozenému působení Boha na svět. Tím jsou v podstatě popřeny základní teze křesťanské nauky v podobě víry v zázraky, zjevení, vtělení i vykoupění.

Zázraky, vnímané jako výjimky z přírodních zákonů, jsou pro deisty nepřijatelné. Vzhledem k popření vztahu mezi Bohem a světem stávají se zbytečnými i všechny náboženské úkony, které se týkají uctívání Boha. Deisté takové chování odmítají jako pověru a „nedůstojné a nesmyslné pochlebování, jímž si chceme vyškemrat zalíbení, ochranu a pomoc boží“. Bůh se o tento svět nezajímá, zároveň po nás ale nemůže ani nic žádat, vznášet vůči nám nároky.

Ač to tak osvícenci nebylo zamýšleno, deismus směle připravuje cestu pro ateismus, tedy popření Boha vůbec. V 17. a 18. století se začíná ukazovat, že pojem Boha je

vlastně zbytečný, nepotřebný. Cesta od deismu k ateismu je velmi krátká. Stačilo by připustit, že věčná nestvořená hmota nepotřebuje vnějšího Dárce zákonů, ani Prvního hybatele a že fyzikální zákony nepocházejí od Boha, nýbrž že existují „samy od sebe”.

Deistický Bůh postrádá všechny rysy typické pro Boha křesťanského. Je zbaven veškerého antropomorfismu, proto ho již ani není možné považovat za Boha osobního. Tento Bůh nemiluje, neporadí, nepomůže, nelze ho o nic prosit. Nejeví o věřící žádný zájem. Náboženská zkušenost byla pro deisty cizím pojmem. Psychologický efekt, kvůli kterému se spousta lidí uchyluje k víře je pryč.

Základním stavebním kamenem pro nové náboženství nemá být zjevení boží, nýbrž lidská přirozenost, na kterou se v různých oblastech odvolává celé osvícenské hnutí. V podstatě dobrá lidská přirozenost a rozum jsou s to poznat přirozenosti věcí, přirozený zákon i samotného Boha. Právě a čisté náboženství nemůže podle deistů obsahovat nic, co by odporovalo zdravému rozumu. Zjevení už není zapotřebí. Původní přirozené náboženství je dobré (proti nadpřirozenému Zjevenému), jenže k tomuto původnímu rozumovému náboženství měli vládychtiví kněží přidat obřady a pověry. Náboženství po celém světě obsahují shodné základní pravdy, liší se jen v nepodstatných záležitostech. Z toho plyne, že všechna náboženství jsou si rovna a veškeré odlišnosti jsou tvořeny pověrami. Tři základní teze, které jsou poznatelné rozumem a tvoří tudíž základ přirozeného náboženství jsou:

- ♦ existuje dobrý a spravedlivý Bůh
- ♦ existuje svobodná lidská duchová duše
- ♦ lidská duše je nesmrtelná

Přirozené náboženství má být staré jako dějiny samy. Projevilo se dvakrát, jako náboženství prvních lidí a v učení Ježíše Krista. Porušeno bylo pohanstvím a středověkou dogmatikou, vírou v zázraky a nekritickým odvoláváním na autority. Náboženské systémy tak zdegenerovaly a osvícenci si vzali za úkol znovu odhalit pravou podobu náboženství, které by opět mohlo být společné všem lidem. Rozumem lze poznat také mravní povinnosti, které platí pro všechny na celém světě stejně. Součástí deismu je tedy i etika.

Přes to, jak má deismus blízko k ateismu, neměli osvícenští myslitelé v plánu náboženství zdiskreditovat nebo dokonce zrušit. V 18. století byla víra v Boha ještě tak běžnou součástí života, že by si i sami osvícenci život bez něj dokázali jen stěží

představit. Důležitou roli hrálo i to, že náboženství bylo, a v méně sekularizovaných zemích dodnes stále je, prostředkem sociální kontroly. Tuto důležitou funkci náboženství zohlednil ve svých kritikách především Voltaire.

Přestože deisté se pokoušeli o kritiku pozitivní, nebylo jejich hnutí nábožensky příliš plodné. Tak jako středověcí scholastikové dedukovali náboženství z dogmat, tak se pokouší osvícenští myslitelé vyvodit víru z rozumu. Nepodařilo se jim však ani formulovat novou víru a nalézt nový poměr k Bohu, ani nalézt východiska pro novou mravnost. Deismus neskýtá žádnou z výhod teismu a zároveň má všechny nevýhody ateismu. Nepochopena zůstává i psychologická funkce náboženství a jeho původ v lidské citovosti, vůli a touze po nekonečnu. Osvícenští filosofové zredukovali náboženství jen na rozumový systém nauk. Mimo to je mylný i předpoklad, že přirozené původní náboženství je totožné s rozumovým. Nepočítali s kulturním ani náboženským dějinným vývojem. Z historického hlediska není pravdivé tvrzení, že vše, co v dějinách náboženství odporuje rozumu, je jen úmyslné klamání prostého lidu. Tento názor byl vyvrácen až v 19. století, kdy se dějiny náboženství staly předmětem vědeckých studií. Tento nový náboženský systém se hodil spíše pro vzdělance než pro prostý lid, a právě ve vyšších kruzích se stal deismus v 18. století poslední krajní mezí, kam až mohl gentleman se svými náboženskými názory zajít, a přesto nebýt společensky znemožněn.¹⁰

2.2 Herbert z Cherbury

Edward Herbert z Cherbury je považován za myšlenkového otce deismu. Hájil křesťanství, ale brojil proti teologům. Současník Baconův a Descartův, ač nebyl filosofem ani teologem, věnoval se mimo jiné také otázkám správné metody. Vystřihování sporů mezi různými vyznáními, ho vedlo k hledání rozumového základu

¹⁰ Tamtéž, s. 190-193

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991. 510 s. ISBN 80-7113-041-9. s. 259-261

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie II: Novověk*. Praha: Votobia, 1999. 668 s. ISBN 80-7220-064-X. s. 146-147

CORETH, Emerich a SCHÖNDORF, Harald. *Filosofie 17. a 18. století*. pozn. 2, s. 151

BONDY, Egon. *Poznámky k dějinám filosofie 6: Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*. Praha:

Sdružení na podporu vydávání časopisů, 1996. 258 s. ISBN 80-85239-31-0. s. 80-81

DRTINA, František. *Úvod do filosofie II*. Praha: Jan Laichter, 1926. 506 s. s. 313-314

nejen pro křesťanství, ale pro všechna světová náboženství. Výsledkem zkoumání mu bylo potvrzení existence vrozených idejí, náboženských pravd. Tyto vrozené pravdy jsou společné pro všechna náboženství, jsou poznatelné rozumem a tvoří tedy základ jediného rozumového náboženství.

Herbert z Cherbury se pokusil stanovit několik bodů, které by tvořili jádro pravého rozumového náboženství. Tento základ by se netýkal zvláštních zjevení, a mohly by se tak na něm shodnout všechny křesťanské konfese. Obecný konsensus je pro Herberta znakem pravdy. To zpochybňuje třeba jeho současník Descartes s tím, že nelze vyloučit, že se lidé shodují v omylech a naopak u pravd ke konsensu nedospějí. Základními prameny lidského poznání mají být smyslové činnosti, rozum a instinkt. Právě instinkt, jakožto pud sebezáchovy, působí v celé přírodě skrze božskou prozřetelnost. Lidem Bůh vepsal do lidského ducha ještě společné představy, pravdy (lat. *notiones communes*) a obecné pojmy. Tyto obecné pojmy jsou základem fundamentálních pravd všech náboženství.

Rozum a víra v Boha jsou podle Herberta z Cherbury nerozlučné. Náboženství mají všechny národy a právě to nás odlišuje od zvířat. Pokud někdo skutečně v Boha nevěří, lze ho považovat za člověka bez rozumu a blázna.

Z těchto noetických premis vychází ve svém díle *O pravdě* (*De veritate*, 1624), kde se snaží zformulovat základy přirozeného náboženství shodného s rozumem. Pokud se všichni rozumní lidé jsou schopni shodnout na jistých všeobecných vrozených pojmech, lze tyto pojmy považovat za základní teze pravého náboženství. Základní pravdy rozumového náboženství musí být obecné a přístupné každému. Člověk je nadán rozumem a dokáže poznat řád, který ho přesahuje. Apriorně platné pravdy, odvozené z tohoto poznání, mají však pouze morální nebo metafyzický význam. Proto deismus nemá problém s redukcí pojmu náboženství na systém metafyzických nebo morálních výpovědí. Podle těchto zásad Herbert stanoví pět základních bodů rozumového náboženství:

- 1) Existuje nejvyšší božství. Jeho atributy jsou všemohoucnost, spravedlnost a dobrota.
- 2) Toto jsoucno máme uctívat a vzývat.
- 3) Ctnost a zbožnost je hlavní součástí tohoto uctívání.

4) Člověk je povinen svých hříchů litovat a zavrhnout je. Ošklivost před nepravostí je všeobecná a lidem vrozena.

5) Odměna a trest pramení z dobroty a spravedlnosti této nejvyšší bytosti. Odměna nebo trest za naše skutky se všem dostane jak v tomto, tak v posmrtném životě.

Pokud nějaké tvrzení odporuje těmto výpovědím, nemůže být v souladu s rozumem a tudíž je chybné. Vše, co není obsaženo v těchto pěti bodech, ale neodporuje zdravému rozumu, může být obsahem zjevení. Ovšem zprávy o zjevení nejsou zjevením samým, pouze o něm vyprávějí a jsou tedy pouhou tradicí. Pravděpodobnost události tak závisí na věrohodnosti zpravodaje. A takovou zprávou o zjevení je i Bible.

V dalším spise *O pohanských náboženstvích a příčinách jejich bludů* (De religione gentilium errorumque apud eos causis, 1645) Herbert ještě svou teorii doplňuje o vznik a historický vývoj náboženství. Náboženství bylo lidem zjeveno dvěma způsoby:

- 1) vnitřním zjevením - přirozeně srze lidský rozum
- 2) vnějším zjevením - nadpřirozeně prostřednictvím evangelií

Původním náboženstvím bylo náboženství pravé, rozumové, které pohanské národy získaly prvním způsobem, tedy pomocí rozumu. Všem lidem byla Bohem dána touha po pravé blaženosti a věčném životě. Postupem času bylo ale takové náboženství pokaženo vinou kněží, kteří k oněm pěti základním tezím začali přidávat vlastní obřady, dogmata a nadbytečné nauky, kterými byly původní podstata i mravně zušlechťující účinek přirozeného náboženství zatemněny. Bohu se začaly sloužit ceremonie a kněží získali privilegované postavení. Tak rozumové náboženství pohanů i prvních křesťanů degenerovalo.

Herbertův výklad vzniku a vývoje náboženství je z dnešního pohledu zcela chybný, avšak v 17. století to byly revoluční myšlenky.¹¹

11 BONDY, Egon. *Poznámky k dějinám filosofie 6. Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*. pozn. 10, s. 81-83

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn. 7, s. 261-265, 285-286

DRTINA, František. *Úvod do filosofie II*. pozn. 10, s. 172-175

2.3. John Locke

Za skutečného otce deismu, potažmo celého osvícenského hnutí, lze označit Johna Locka a jeho *Dopisy o toleranci*. V tomto spise se Locke zabývá podstatou státu a dochází k názoru, že vláda nemá žádné právo mluvit do záležitostí víry. Stát považuje za „společenství lidí, jež bylo ustaveno pouze kvůli zachování a rozvíjení občanského blaha”.¹² Na druhé straně církev je „svobodným společenstvím lidí, kteří se sami od sebe sdružili k tomu, aby veřejně uctívali Boha způsobem, o němž věří, že jej Bůh přijme a oni dojdou spasení.”¹³ Víra je záležitostí dobrovolnou. Státní úředníci nemají právo do víry občanů zasahovat jednak proto, že nikomu nepřináleží právo rozhodovat o duších ostatních, a dále protože pravé náboženství vedoucí ke spáse nelze nikomu vnutit. O víře musí být člověk vnitřně přesvědčen, nelze ji nařídít.

Stát, který se vměšuje do náboženských záležitostí, ubírá občanům nezadatelné lidské právo na svobodu přesvědčení. Občané se za svou víru zodpovídají pouze Bohu. Stát má právo zasáhnout pouze v případech, kdy náboženské vyznání vylučuje náboženskou a mravní spolehlivost občanů nebo káže nesnášenlivost.

Takováto tolerance se však podle Locka nemá vztahovat na libovolné světonázorové postoje, ale pouze na křesťanské konfese vyjma katolíků a ateistů. Ti jsou pro něj protistátními, společensky nebezpečnými živly. Katolíci se pouze podřizují vůli kněží, jejich víra nemá nic společného s vnitřním přesvědčením ani svědomím. Ateisté zase nemají pevný základ svědomí v Písmu, popírají Boha a zjevení, což jsou základy každého státního uspořádání. Lidi bez víry považuje za prosty jakékoli mravnosti, nelze jim dokonce věřit ani přísahu.

Locke vychází z postulátu, že existují jednoduché, srozumitelné a praktické věty evangelií, které jsou obecně přijímané všemi křesťany bez ohledu na vyznání. Naopak ty věty, na kterých se různé konfese neshodnou a zakládají mezi nimi rozdíly, nepatří k podstatě křesťanství. Nelze z nich tedy odvozovat žádné soudy ani politickou diskriminaci.

Nauka evangelií je podle Locka dvojí: víra v Ježíše Krista jako Mesiáše a dále řada morálních příkazů a zákazů, které jsou podle Ježíše nutné ke spáse. Tato příkázání

12 LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 2000. ISBN 80-7108-202-3. s. 47

13 Tamtéž, s. 50

jsou s souladu s racionálním přirozeným právem nebo mu alespoň neodporují. Z takto pojatých evangelií zamýšlel rekonstruovat novou sumu víry.¹⁴

Locke je přesvědčen o tom, že člověku nejsou žádné náboženské pravdy vrozeny. V tomto bodě se zcela rozchází se svým předchůdcem Herbertem z Cherbury. Oba se ovšem shodují na tom, že tyto základní náboženské pravdy by neměly odporovat rozumu. Locke také trval na tom, že je možné racionální zdůvodnění zjevení, kterým Bůh rozšířil naše omezené možnosti poznání. Nicméně požaduje, aby všechny věty, které dokládají zjevení, byly rozumově přezkoumány. Locke však v žádném případě nezamýšlel podřídít víru rozumu nebo ji s ním dokonce identifikovat. Potom by byla víra zcela zbytečná. Pro něj taková rozumová kontrola znamenala pouze zjištění, že pokud výpovědi o zjevení nejsou s souladu s rozumovým náhledem, musíme je považovat za výpovědi rozum přesahující, tedy *nadrozumové*. Takové výpovědi nelze logicky dokázat, avšak nejsou logicky rozporné. Za *protirozumová* označuje vlastně jen vyhrocená věroučná dogmata, která brání v tolerantním soužití lidí. Odtud pochází známé osvícenské dělení pravdy na ty, jež jsou nad rozumem, v souladu s rozumem, a proti rozumu. Do první kategorie Locke řadí většinu článků křesťanské víry. Oblasti vědění, víry, rozumu a zjevení nemohou být navzájem rozporné, všechny totiž pocházejí od Boha. Na rozdíl od svých následovníků tak Locke neredukuje víru na pouhé rozumové náboženství, ale obhájí nadpřirozené zjevení.

V roce 1695 vyšel spis *O rozumnosti křesťanství* (The Reasonableness of Christianity), ve kterém dále rozvíjí otázky vztahu víry a rozumu. Rozumností již neoznačuje shodu s rozumem, nýbrž *nutnost*. Víra v Mesiáše se tak stává *nutnou* ke spáse člověka. Locke se v tomto spise snaží dokázat, že je možné rozumově poznat Boha a jeho vlastnosti. Víra ve zjevení by byla iracionální pokud by se neopírala o rozumové nahlédnutí. Kristus na Zemi znovu nastolil původní přirozené náboženství, jeho přikázání odpovídají rozumu stejně tak, jako starým naukám o moudrosti a mravnosti. Takové křesťanství redukované pouze na Ježíšovu nauku, vede k věčným sporům se všemi ostatními učenými jdoucími nad evangelia.

Deismu se staly inspirací především tyto myšlenky:

14 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 78-80
HORYNA, Břetislav a PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky. Antologie*. Olomouc: Nakl. Olomouc, 2001. 462 s. ISBN 80-7182-123-3. s. 18-19

- ♦ náboženství je redukovatelné na morálku a přirozené právo
- ♦ náboženství by mělo být podřízeno rozumovým hlediskům
- ♦ je zapotřebí uplatňovat kritickou metodu při výkladu posvátných spisů
- ♦ mezi přirozeným rozumovým náboženstvím a teologií by neměl být rozdíl
- ♦ je třeba rozlišovat mezi rozumovým náboženstvím a lidovou pověřčivostí, která je zapříčiněna nevzdělaností a nerozumem

Je paradoxem, že dílo *O rozumnosti křesťanství* vzniklo proto, aby se tyto myšlenky dále nešířily. Pro Locka byla tato stanoviska ve vyhrčené deistické formě nepřijatelná a s křesťanstvím neslučitelná.¹⁵

2.4 Anglický deismus

Vztah Anglie k náboženství a církvi obecně má oproti kontinentu několik specifik. Stát a církev tvoří v Anglii od doby reformace zvláštní organický celek podobný tomu, který známe ze starověkého Řecka. Náboženství a stát nejsou vnímány odděleně. Naopak náboženství zaujímá ve státě velmi důležitou a neoddělitelnou funkci. Podobně je tomu i v Anglii, kde je náboženství podstatnou součástí ústavy. Proto angličtí osvícenští myslitelé nevystupují proti církvi tak příkře, jako tomu bylo později na kontinentě. Církev jako součást státu má všeobecně uznávaný význam. O náboženských záležitostech a dogmatech se mohlo v Anglii volně diskutovat, proto ani nebylo zapotřebí proti církvi jakožto náboženskému zřízení vystupovat. V osvěcenské Anglii je proto zcela jiné kulturní prostředí pro vznik nových náboženských koncepcí, než tomu bylo třeba v Německu nebo ve Francii.

Z hlediska náboženské filosofie je pro Anglii typický právě deismus. Odtud se později v různých podobách, i přes nesčetné spisy protivníků, rozšířil i do kontinentální Evropy. Náboženská polemika probíhala v Anglii zvláštním způsobem. Jak deisté, tak jejich oponenti se otevřeně hlásili ke křesťanství. Zároveň oba myšlenkové tábory trvaly na primátu rozumu a racionálních argumentů. Anglickým myslitelům velmi záleželo na

¹⁵ RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 80-81

HORYNA, Břetislav a PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky. Antologie*. pozn. 14, s. 18-19

DRTINA, František. *Úvod do filosofie II*. pozn. 10, s. 287-288

tom, aby zcela nezpřetrhali své pouto s křesťanstvím. Všichni deisté přitom rozumovým a přirozeným náboženstvím rozuměli křesťanství.¹⁶

2.4.1 John Toland

Prvním důležitým představitelem deismu je John Toland (1670-1722). Ještě jako mladý student vydává básnické dílo *Pokolení Levitů* (Tribe of Levi, 1691), ve kterém s velkým západem kritizuje duchovenstvo jako zhoubný vřed rozežírající lidstvo.¹⁷

Ač se sám Toland považoval za Lockova přívržence, sám Locke se od něj distancoval. Nejdůležitějším Tolandovým dílem je spis *Křesťanství bez mysterií* (Christianity not Mysterious, 1696). V předmluvě si stěžuje, že racionální diskuse má prostor pouze ve vědách, co se týče náboženství, lidé svůj názor nemohou otevřeně přiznat. V době, kdy tento spis Toland psal, ještě nesmýšlel proticírkevně ani nepopíral zjevení. Naopak se snažil dokázat, že v evangeliu není nic, co by odporovalo rozumu. Pouze trval na tom, že onen pevný a cenný základ křesťanské nauky musí být pochopitelný. Veškeré tajuplné (mysteriózní) prvky jako obřady, svátosti nebo dogmata mají být buď racionálně objasněna nebo je nutné vnímat je jen obrazně. Snaží se odhlédnout od těch věroučných vět, které zakládají spory mezi jednotlivými křesťanskými konfesemi a soustředí se výlučně na nauku Ježíše Krista. Evangelium má podle Tolanda božský původ, a proto je nutné jej důkladně studovat. Protože pravé náboženství má být založeno na rozumu a být snadno pochopitelné, věří, že nic, co by těmto podmínkám odporovalo, nemůže být součástí pravé víry. Tím, že se náboženství zbaví všech iracionálních prvků, bude přizpůsobeno i nové době.

Náboženská víra musí podle Tolanda splňovat racionální kritéria, v tom je ještě radikálnější než John Locke. Rozum zakládá veškeré vědění, proto by tato kritéria měla splňovat i zjevení. Z vědění v jeho racionalistickém pojetí vyjímá veškeré soudy, které jsou pouze pravděpodobné. Hypotézy nemají ve filosofii žádné místo a je třeba je odstranit.

Toland vychází z předpokladu, že Bůh je samotná pravda a zjevení je slovem Božím. Z toho vyplývá, že zjevení nemůže obsahovat žádné zásadně sporné výpovědi.

16 DRTINA, František. *Úvod do filosofie II.* pozn. 10, s. 314-16

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua.* pozn.7, s. 190-192

17 Kol. autorů. *Dějiny filosofie II.* Praha: Svoboda, 1952. 518. s. s. 271

Křesťanské nauky a Nový zákon musí být ve shodě s přirozeným rozumem. Vše, co by nebylo ve shodě s rozumem, nemůže být předmětem víry a lze to označit za falešné, Bůh totiž nemůže lhát. Přesto je zjevení pro Tolanda pouze cestou k poznání pravdy, nikoli cílem a důvodem pro víru. Každá víra musí být založena na věděni a pochopení. Toland tím popírá jakoukoli mysteriózní povahu křesťanství. Ruší i *nadrozumové* výpovědi, na kterých Locke trval. Nadpřirozeno je odstraněno a křesťanství je ztotožněno s přirozeným náboženstvím.

Jak je ale možné, že evangelia mysteriózní nejsou, ovšem pozdější křesťanství tyto tajemné prvky obsahuje? Pro Tolanda je to důkazem, že mystéria pronikla do křesťanství až mnohem později. Mělo se tak stát převzetím židovských a pohanských představ, a to především v zájmu kněžstva, které si tím zajišťovalo autoritu vůči laikům, tedy těm, kteří nejsou do těchto mysterií zasvěceni. Z toho výkladu jasně vyplývá, že oficiální křesťanství již není oním pravým náboženstvím. Abychom se k původnímu křesťanství mohli vrátit, je nutné odstranit všechny teologické přídavky, které se za staletí na toto náboženství nabalily.

Dílo se s příliš velkým úspěchem nesetkalo. Toland byl vyhnán z rodného Irska do Anglie, zbaven duchovního úřadu a kniha byla v roce 1697 rukou kata spálena. Byl donucen své myšlenky odvolat a nastoupit do vězení, podařilo se mu však uprchnout. Myšlenky, že původní křesťanství bylo dodatečně zkresleno, nalezneme i v jeho spise „Nazaretští” (Nazarenus, or Jewish; Gentile and Mohametan Christianity, 1718). U původního židovsko-křesťanského společenství, neboli Nazaretských, hledá první pravé křesťanství, tedy náboženství bez mysterií. Přitom rozlišuje mezi křesťany, kteří byli původně pohany, a křesťany, kteří byli mojžišského vyznání. Toland se domnívá, že zatímco Nazaretští byli velmi tolerantní k „pohanským křesťanům”, „pohanští křesťané” odmítali křesťany pocházející ze židovství. Jejich víru označuje za „*pohanský polyteismus a uctívačství obrazů, zbožný podvod a pověrečné předstírání, sofistické hádky a nesrozumitelné tajemství.*” Toland se tak pokouší ztotožnit deistické názory s názory „Nazaretských”, které považuje za jádro pravé křesťanské nauky.

Spisy Sereně (Letters to Serena, 1704) vznikly jako výsledek rozhovorů mezi Tolandem a pruskou královnou Žofií Charlottou. Jestliže ve svém hlavním díle dokazoval, že v evangeliu nejsou žádná iracionální tvrzení, ve *Spisech Sereně* se snaží

ukázat, jak tato mystéria vznikla. Spis má pět listů, z toho první tři jsou věnovány náboženství. V prvním listě je mu tématem vznik předsudků. Ty mají být způsobeny vrozenými vlohami, životními podmínkami, náboženstvím, společností a výchovou. Dětem jsou vyprávěny nejrůznější pohádky a pověry, přičemž kasta placených kněží má za úkol dále udržovat nevzdělané lidi v těchto omylech. Takových předsudků bychom se měli snažit zbavit, a to nikoli kvůli vnějším výhodám, ale kvůli rozvíjení rozumu. V listě druhém se Toland zabývá původem víry v nesmrtelnost duše. Kořeny tohoto přesvědčení našel v Egyptě. „*Jejich pohřební obřady a způsob zvěčnění památky vynikajících osob mohly se stát příčinou víry v nesmrtelnost.*” Tuto víru postupně přejali pohané a vládnoucí vrstvy. Praktická užitečnost toho přesvědčení se jevila především v tom, že slibovala spravedlnost, co se týče trestů a odměn. Pokud dobré nebo zlé skutky nebudou „odměněny” na tomto světě, určitě se tak stane ve světě záhrobním. Ve třetím listě Toland uvádí jako zdroj pohanství právě představu o záhrobním životě. Z uctívání duší zemřelých se později vyvinulo vzdávání poct zemřelým panovníkům. „*Lidé chtějíce prokazovat svému bohu tytéž služby, které mu prokazovali, když byl pozemským vládcem, vystavěli velkolepé chrámy nebo paláce, v nichž na nádherných stolech neboli oltářích mu předkládali obětní jídla.*”¹⁸ Stejně pocty začali lidé skládat i svým bohům a vznikly tak modlitby, oběti a ostatní náboženské kultury. Z náboženství se stal prostředek k zotročení poddaných. „*Nicméně, čím moudřejší se lidé stávali, tím méně víry přikládali podobným věcem; a čím pozorněji sledovali počínání svých panovníků, tím žárlivěji počali střežit svou svobodu a svá práva.*”¹⁹

Toland si rovněž dovolil pochybovat o pravosti některých biblických spisů, čímž dal podnět k řádnému prozkoumání celého biblického kánonu a jeho vzniku. V tomto smyslu se stal předchůdcem kritické protestantské teologie.

Přestože Tolandův postoj k náboženským otázkám nebyl příliš vzdálen ateismu, na svém deistickém přesvědčení trval. Deismus byl pro něj takřka esoterickým učením, předurčeným zasvěceným přátelům, „*jejichž čestnost a rozvážlivost jsou vyzkoušeny.*”²⁰

18 Cit. dle Kol. autorů. *Dějiny filosofie II.* pozn. 17, s. 276

19 Tamtéž, s. 276

20 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua.* pozn. 7, s. 194-197

DRTINA, František. *Úvod do filosofie II.* pozn. 10, s. 317-318

Kol. autorů. *Dějiny filosofie II.* pozn. 17, s. 271-276

2.4.2 Anthony Collins

Vůdčí osobností anglických „volnomyšlenkářů“ 18. století byl Anthony Collins (1676-1729). Právě on jako první použil termín „freethinker“ v titulu svého hlavního díla. Collins byl nedostudovaný právník, avšak díky velkému jmění se mohl zcela věnovat bádání a psaní.

Své nejznámější dílo *Rozpravu o svobodném myšlení* (Discourse of Free-Thinking, 1713) vydal anonymně. Požaduje v něm naprostou myšlenkovou svobodu ve světonázorových záležitostech. Jedinou možností, jak poznat pravdu, má být svobodné užívání rozumu. Bez svobodného myšlení není možný žádný vědecký pokrok, což dokládá pohledem do středověku. Svoboda myšlení by se měla prosadit také v teologii. Pokud lidé nebudou mít možnost svobodně užívat rozum, hrozí jim, že uvěří takovým absurditám, jako je nauka o neomylnosti, uctívání svatých, víra v čarodějnice, ďábla nebo dogmatickému popisu heliocentrického systému. Naopak všude tam, kde se svobodné myšlení může rozvíjet, jsou tyto pověry na ústupu. V praktickém životě se stejným nesmyslem jeví zákaz úročení půjček. Vedle čistě pragmatických důvodů Collins uvádí i další. Církve se nemohou snažit omezit svobodu myšlení, protože argumenty, obhajující takové omezení, samy vyžadují svobodné myšlení. Odpůrci svobody tedy nemohou využít žádný racionálně zdůvodnitelný argument.

Pokud je svobodné myšlení považováno za cestu k pravdě, je třeba ho chápat jako chtěné Bohem. Proto je svobodné myšlení v náboženských otázkách nejen přípustné, nýbrž přímo nutné ke spáse. Bůh od člověka nemůže požadovat, aby věřil v iracionální dogmata či prováděl nesmyslné úkony při obřadech.

Názor, že jen rozumu přísluší rozhodování o tom, co je a není zjevení, prohlašuje Collins s daleko větším důrazem, než jeho současník Toland. Neomezená práva zdravého rozumu se mají vztahovat jak na posuzování pravosti a věrohodnosti biblických knih, tak na církevní úkony a dogmata. O víře může být člověk rozumně přesvědčen nebo se jí držet z tradice. V dalším případě je víra jen vnuceným nesmyslem.

Collins se snaží dokázat, že jen tam, kde bylo právo na svobodné užívání rozumu uznáno, byl možný kulturní pokrok. Různost názorů podle Collinse nikdy nezpůsobovala společenské konflikty, ty zavinilo naopak potlačování názorů. Odmítal vnucované autority, zejména ty biblické. Odtud také pochází všechna zla v církvi, jako

jsou mravní korupce, nejednotnost či náboženské války a boje. Přičemž jak Ježíš, tak i proroci a apoštolové vyzývali zejména k užívání zdravého rozumu. Pokud Bible tvrdí něco jiného, je to jen další z důkazů její nevěrohodnosti.

Collins si uvědomuje, že svobodné myšlení by mohlo vyústit až v ateismus, ale velkou pravděpodobnost tomu nepřikládá. Skutečnost podle něj dokazuje pravý opak, nejvíce ateistů je prý v Itálii, kde je kontrola názorů velmi přísná. Nakonec, i kdyby taková svoboda přece jen k zavrnutí Boha vedla, tlak dogmat, který vede pověrám a hloupostem, je podle Collinse mnohem nebezpečnější. Potlačování názorů je negativní, ať se děje v jakémkoli zájmu. V duchu osvícenské filosofie považuje za podstatné morální chování a ne různé spekulace. Pokud je ovšem nezbytné nějaký názor zastávat, jako je tomu třeba u víry, musí mít také každý právo o dané záležitosti svobodně přemýšlet.

V *Rozpravě o základech a důvodech křesťanského náboženství* (Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion, 1724) zkoumá starozákonní divy a proroctví o příchodu Mesiáše. Došel k závěru, že proroctví, jakožto předpovědi budoucnosti, jsou zcela nejednoznačné. Stejně tak jako Toland, i Collins bývá označován za předchůdce biblické kritiky.²¹

2.4.3 Matthew Tindal

Matthew Tindal (1653-1733) je zřejmě nejvýznamnějším představitelem deistického hnutí v Anglii. Své hlavní dílo *Křesťanství tak staré jako stvoření, neboli evangelium znovu odkrytého, přirozeného náboženství* (Christianity as Old as Creation: or Gospel, a Republication of the Religion of Nature, 1730) vydal až ve svých 77 letech a často bývá označováno za „Bibli deismu“.

Také Tindal zastává názor, že od samého počátku existuje jedno přirozené náboženství, a o tom podává zprávu evangelium. Obsahem přirozeného náboženství je především praktická nauka o Boží vůli. Náboženství je tak i u Tindala redukováno na morálku. Pokud má mít tento Bohem uložený zákon obecnou závaznost, musí mít všichni lidé možnost ho poznat. Zároveň musí být obecný jeho cíl i prostředky k jeho dosažení. Tindal vychází z předpokladu, že existuje jeden obecně lidský rozum, neboli

21 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 198-201
DRTINA, František. *Úvod do filosofie II*. pozn. 10, s. 318-319

*„jasné a zřetelné světlo, které osvětluje všechny lidi a které jakmile ho zpozorují, jim umožňuje uchopovat ony věčné pravdy, které tvoří základ veškerého našeho vědění”.*²²

Jediné povinnosti k Bohu, které lidé musí plnit, jsou povinnosti mravní. Tyto mravní ctnosti však nemáme pěstovat s vidinou nějaké odměny, nýbrž pro nás samé. Týká se to především lásky k bližním, soucitu, dobré vůle a štědrosti. A protože je pravé náboženství jen jedno, jsou tyto povinnosti společné všem lidem, a aby rozumné bytosti dosáhli dokonalosti, musí jednat podle své přirozenosti. Tindalovo pojetí mravních povinností tak lze označit za jakousi rozumově střízlivou utilitaristickou morálku.

Přestože Tindal je zastáncem vnitřního zjevení, uznává i zjevení dějinné, tedy učení Ježíše Krista. Ježíš sestoupil na svět, aby napomínal k lítosti a pokání, ale přitom nehlásal nic jiného než věčné náboženské pravdy. Zázraky neexistují, a pokud se něco jako zázrak jeví, jistě to lze vyložit jako chytře připravený experiment. Vše ostatní, co se nehodí do rozumového schématu, Tindal škrtná. Opakem k Ježíšovu učení je mu církevní učení o Kristu, rovněž popírá božský původ biblických spisů. Pravé náboženství tvoří prvopočátek všech ostatních historických náboženství a zároveň ho Tindal identifikuje s rozumovým vhledem do přirozeného zákona.

Přirozené náboženství bylo na počátku dokonalé. Všechna dogmata, obřady, přídavky, neboli to, co se neshoduje se základními rozumovými pravdami, je důsledkem postupného zatemnění, a úkolem křesťanství je znovu odhalit jeho původní ryzost. Podoba křesťanství, která je lidem předkládána, je podle Tindala jen zkreslenou představou o náboženství pravém.

Pokud bychom se v otázkách víry nemohli odvolávat na racionální kritéria, nezbylo by nám nic jiného, než náboženství opřít o tradici. Tím by se všechna náboženství dostala na stejnou úroveň a žádné z pozitivních náboženství by tak nebylo více oprávněné než ta ostatní. Z toho pro Tindala plyne potřeba zavést rozumové náboženství.

Svým učením se stal Tindal typickým zástupcem anglických deistů. Vyskytují se u něj všechny znaky charakteristické právě pro toto myšlenkové hnutí:

- neznalost a nepochopení dějinných fakt a vývoje náboženství
- apriorní konstrukce pravého náboženství

22 Cit. dle RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 202

- pravé náboženství definuje jako prapůvodní, rozumové, jednoduché, každému pochopitelné, universální, dokonalé, křesťanské
- všechna dogmata, obřady, mystéria jsou dodatečným zatemněním původního dokonalého náboženství
- historické a církevní křesťanství je jen zkresleným odkazem pravého náboženství²³

2.4.4 Thomas Chubb

Thomas Chubb (1679-1746) byl prostý muž z lidu, živil se výrobou svíček a rukavic. Přesto tento samouk přispěl k britskému deismu několika významnými spisy. Hlavní myšlenky svých úvah shrnul ve spise *Pravé evangelium Ježíše Krista* (True Gospel of Jesus Christ, 1738). Chubb je přesvědčen o tom, že evangelium Ježíšovo je v hlavních rysech shodné s přirozeným náboženstvím. Přičemž náboženství vnímá jako etickou nauku založenou na rozumových poznatcích, tedy typicky deistickým způsobem. Náboženství nepovažuje za dogmatickou nauku, ale za život sám, během kterého se máme snažit plnit vůli Boží. Chubb se snažil přiblížit Ježíšovo učení prostým lidem. Právě z rozumového uchopení jeho nauky totiž plyne pravá víra, nikoli z dogmat a pravd, které o něm vyprávějí. Ježíš učil, že odpuštění hříchů závisí pouze na naší lítosti a pokání. Až Pavel z Tarsu a církve přidali této nauce dogmata o zástupné smrti, vzkříšení, svátostech atd. Chubb prohlašuje, že není jediný důvod, proč by spásy nemohli dojít i pohané. Stejně, jako ostatní deisté, věří v posmrtnou odměnu či trest za skutky během pozemského života.²⁴

2.4.5 Thomas Morgan

Dalším anglickým myslitelem, který se vyjadřoval k otázce náboženství v duchu deismu, byl Thomas Morgan. V díle *Dialog mezi křesťanským Židem Theofanem a křesťanským deistou Filalethem* (1737) tvrdí, že Ježíš a apoštolové přizpůsobili jak obsah, tak i formu svého náboženství bigotním židovským předsudkům. Stejně, jako

23 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 201-203 DRTINA, František. *Úvod do filosofie II*. pozn. 10, s. 316-317

24 Tamtéž, s. 320-321

John Toland správně rozpoznal rozdíl mezi „žido-křesťany“ a „pohano-křesťany“. Mezi těmito dvěma skupinami věřících mělo být veliké napětí, které se uvolnilo až s pronásledováním prvních křesťanů, díky němuž se tyto stmelily a vytvořily tak jednotnou církev. Názory pohano-křesťanů, neboli paulinistů, Morgan ztotožňuje s těmi deistickými.²⁵

2.4.6 Henri Saint John Viscount Bolingbroke

Posledním z anglických deistů byl H. S. J. Viscount Bolingbroke (1678-1751). Přesto ho nelze zařadit k radikálnímu proudu volnomyšlenkářů. Chtěl od sebe odloučit vědu a víru a zachránit tak zjevení před rozumem. Byl zastáncem svobody myšlení, ale podmiňoval ji určitými předpoklady. Pokud nejsou splněny, je nutné podrobení autoritám podle motta: kdo nemůže vědět, musí věřit. Svoboda myšlení má být vyhrazena pro vyšší vrstvy společnosti. V tomto duchu považuje náboženství za prostředek k udržení prostého nevzdělaného lidu v poslušnosti. Je totiž jednodušší ovládat dav pomocí strachu z vyšší moci, než rozumem.

Stejně, jako ostatní deisté, považuje křesťanství za pokažené. Vínou na tom nesou koncily a církevní otcové. V tomto případě je podle Bolingbroka povinností každého rozlišovat mezi tím, co pochází od Boha samého, a tím, co mají na svědomí lidé. Je to ovšem úkol privátní, který by neměl mít přímé veřejné důsledky. Věřil v to, že přirozené náboženství lze opřít o racionální výklad Bible. Na rozdíl od ostatních deistů však neměl reformní ambice.²⁶

2.5 Francouzský deismus

Francie v době osvícenství je v mnoha ohledech zcela odlišná od Anglie. Zatímco v Anglii probíhá průmyslová revoluce a vládne parlamentní monarchie, ve Francii v 17. století střídá královskou moc absolutní vladařství. Vše se podřizuje zájmu krále a šlechty, státní pokladna nestačí výdaje nejvyšších vrstev financovat. Rychlý hospodářský vzestup zažívá buržoazie, která se stává vedoucí vrstvou dosud

²⁵ Tamtéž, s. 320

²⁶ Tamtéž, s. 321

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 204-205

bezprávního třetího stavu. Základní oporou stavovských výsad a diskriminací byla katolická církev. Tyto společenské poměry tak ovlivňují charakter celého francouzského osvícenství. Silný antiklerikalismus, který zahrnoval jak odpor proti moci vladařské, tak proti církvi jako instituci, je patrný z veškeré dobové literatury. Od osvícenství anglického se to francouzské vyznačuje především svou radikálností a naléhavým voláním po změně společenských poměrů. V takovém myšlenkovém prostředí u nejednoho autora dochází k odmítnutí víry v Boha i v racionalizované deistické podobě. Právě ve Francii tak nacházíme kořeny moderního materialismu a ateismu.²⁷

2.5.1 Voltaire

Voltaire (1694-1778), vlastním jménem Francois-Aarie Arouet, nepřispěl k osvícenství ani tak svými myšlenkami, jako spíše geniální schopností duchaplně a poutavě tlumočit progresivní názory jiných autorů. Jeho díla jsou bystrá, vtipná a umělecky hodnotná, proto se setkala s pronikavým úspěchem, který nezažil žádný jiný autor jeho doby.

Voltaireův tříletý exilový pobyt v Anglii (1726-1729) ho výrazně ovlivnil. Doslova ho nadchla proanglická ústava, filosofie, věda i názory na náboženskou toleranci. Velmi ho zaujala stanoviska deismu, se kterými ho seznámil především M. Tindal. Po svém návratu vydal *Filosofické listy* (*Letters sur les Anglais*, 1734). V tomto spise sice výslovně nezmiňuje francouzské poměry, přesto lze dílo považovat za poměrně ucelenou kritiku královského despotismu, církve, feudální ideologie a náboženské nesnášenlivosti. Barvitě vyličení anglických poměrů čtenáře nutně vede k tomu, aby porovnával. Právě přenesení idejí anglických myslitelů do Francie je zřejmě jeho největší filosofickou zásluhou. Přestože toto dílo bylo spáleno a odsouzeno, jako by určilo směr, kterým se má francouzské osvícenství dále ubírat.

Ve svých dílech Voltaire volá po svobodě slova, tisku, svědomí i práce, žádá reformu trestního soudního řízení a rovnost pro všechny. Ostře se staví proti stavovským privilegiím, feudalismu, cechovním předpisům, prodeji soudních hodností a všem projevům nevolnictví. Chce také, aby byla církev podřízena státu a platila daně jako všichni ostatní. Sociální rovnost všech lidí je podle Voltaira neuskutečnitelná,

27 DRTINA, František. *Úvod do filosofie II.* pozn. 10, s. 419-420

z toho vyplývá i jeho povýšený postoj k prostému lidu. Proto i osvícenství by mělo sloužit především buržoazii. Těmito myšlenkami se Voltaire stává ideologem pokrokové francouzské předrevoluční buržoasie.

Nejvýraznějším rysem Voltairova díla je antiklerikalismus. Svůj postoj shrnul do hesla: „*Rozdrťte bestii!*”²⁸ nebo „*Náboženství je podvod*”²⁹. Odpor vůči náboženství a církvi prostupuje celým jeho dílem, ať už to byly romány, dramata nebo politické eseje. Za nejucelenější útok proti náboženství lze považovat jeho práci *Konečně vysvětlená bible*. V ní Voltaire zpochybňuje samotné základy náboženské ideologie a snaží se dokázat logickou neudržitelnost církevní dogmatiky. Náboženství prý vzniklo, „*když se první podvodník sešel s prvním hlupákem*”. Sám odvážně tvrdí, že není křesťan, moc církve vysvětluje nevědomostí lidí, kteří se nechají vodit za nos. Boha nazývá tyranem, který rozsévá zlobu. Mnoho urážek a posměšných přirovnání si od něj vysloužili i církevní představitelé. Zdroje oficiálního náboženství vidí Voltaire v nevědomosti, fanatismu a klamu, které šíří klér ze ziskových důvodů. Křesťanské náboženství je podle něj založeno na směsici „*nejbanálnějších klamů, vymyšlených nejpodlejší sebrankou*”.³⁰

Voltaire kritizuje zázraky a pokládá je za směšnou a nesmyslnou hloupost. Bůh nemůže porušit přírodní zákony, které vycházejí z jeho vlastní podstaty. Jednalo by se o spor. Ježíše uznává jako historickou osobnost, popírá však jeho božský původ a zmrtvýchvstání. Jakákoli víra v zázraky a světce je pro něj prostým modlářstvím. Zvláštní kritiku si od něj vysloužilo i náboženské pronásledování a krvavý církevní fanatismus. Celé církevní dějiny jsou podle Voltaira zřetěžením útisků, podvodů, loupeží a vražd.

V úvahách o boží existenci vychází z předpokladu, že člověk se nerodí s poznáním Boha. Proto se toto poznání musí zakládat na úvaze, což dokazuje pozemský původ náboženství. Pojem Boha není tedy apriorním, ale historicky vzniklým

28 Cit. dle Kol. autorů. *Dějiny filosofie II.* pozn. 17. s. 331

29 VOLTAIRE. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978. 262 s. s.25

30 Cit. dle Kol. autorů. *Dějiny filosofie II.* pozn. 17. s. 331

pojmem. Píše: „*Zprotivilo se mi už slyšet, že dvanáct lidí založilo křesťanství. Chci dokázat, že jeden stačí na to, aby je zničil.*”³¹

Přes všechnu nenávist k církvi, zejména římsko-katolické, nedospěl k ateismu. Báł se odvrhnout víru a náboženství úplně. Zvolil kompromis – deismus. Odsuzoval panující náboženství, které se odvolávalo na zázraky a zjevení, zároveň však uznával Boha jakožto prvního hybatele a dárce přírodních zákonů. Za hlavní argumenty pro existenci Boha považuje účelnost v přírodě a nemožnost vysvětlit počátek světa. Ačkoli uznal existenci Boha, domnívá se, že o Bohu nemůže vědět nic z toho, jaký je. Po teoretické stránce byl zřejmě silně ovlivněn Lockovým a Newtonovým deismem, který však přizpůsobil francouzským poměrům. Dodal mu bojovný charakter. Ateismus odsuzoval z morálních hledisek, přesto ho považoval za méně nebezpečný, než náboženský fanatismus.

Náboženství Voltaire přisuzuje také praktickou funkci. Je podle něj prostředkem k zajištění veřejné mravnosti a nástrojem k výchově lidu. Víra v trestajícího a spravedlivého Boha je třeba k zachování společenského řádu. Má při tom samozřejmě na mysli náboženství rozumové, které odpovídá přirozené povaze člověka. Přesto však rozumovým schopnostem prostého lidu příliš nedůvěřoval. V tomto smyslu dokonce prohlásil, že kvůli zkaženosti a nevzdělanosti lidí je lepší věřit pověrám, než nevěřit vůbec. Asi nejznámější je jeho citát: „*Chci, aby můj správce, můj krejčí, lokaj a má žena sama věřili v Boha; myslím si, že budu méně okrádán a méně podváděn.*“ Proto „*Kdyby Bůh neexistoval, museli bychom jej vynalézt; ale celá příroda nám říká že jest.*”³²

V duchu deismu chápal Voltaire náboženství jako systém morálních norem. Náboženství musí být shodné s morálkou a být také stejně obecné. Ve Starém i Novém zákoně nachází mnoho rozporuplných a neuvěřitelných zpráv, které jsou s morálkou neslučitelné. Odmítá, že by mohlo existovat něco jako zjevení pouze pro několik vybraných jedinců. Voltaire totiž věří, že pravé náboženství je hlasem Božím, který promlouvá ke všem lidem bez výjimky. Od anglických deistů přejímá i myšlenku, že křesťanství v současné podobě má pramálo společného s původní Ježíšovou naukou.

31 Tamtéž, s. 332

32 Cit. dle RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 230

Množství různých náboženských směrů, které si navzájem protiřečí, to jen dokazuje. Rozumové náboženství totiž musí být obecné.³³

2.5.2 Jean-Jacques Rousseau

Další významnou osobou francouzského osvícenství byl Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Bývá označován za „prvního romantika“ a je jediným oponentem klasické osvícenské filosofie, kladoucí důraz na rozum. Staví se do opozice tomuto adorování vědy a rozumu a reprezentuje druhý dialektický pól osvícenství 18. století.

Rousseau byl přesvědčen, že rozum je přeceňován a zdaleka nevystihuje člověka v celé jeho podstatě. Slavným se stal díky *Rozpravám o vědách a umění* (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750), ve kterých kritizuje civilizaci a kulturu. Se stejnou vehemencí, s jakou kritizuje dosavadní vývoj lidstva v duchu pokroku, prosazuje přírodní přirozený stav. Civilizace podle něj reprezentuje zlo. Celé kulturní prostředí vůbec považuje za vyumělkované, rafinované a vymyšlené. Civilizace by měla smysl, pokud by člověka činila šťastným, to se ale neděje. Původně si byli lidé rovni, všichni byli svobodní a tudíž i mravní a šťastní. Tento stav nahradila nepřirozená a protiprávní nerovnost. Tyto teze shrnuje ve známém citátu: „Člověk se narodil svobodný, ale všude je v okovech.“³⁴ Cenu člověka by měla určovat hloubka mravních citů, ne rozumové vzdělání. Romantické a naivní představy o prvobytně pospolné společnosti, kde lidé žili šťastně a spokojeně, jsou do jisté míry spojovacím článkem všech Rousseauových prací.

Otázce náboženství se Rousseau věnuje ve *Vyznání víry savojského vikáře*, což je část čtvrtého oddílu jeho rozsáhlého pedagogického románu *Emil čili o výchově* (*Émile ou de l'éducation*, 1762). Výchova by měla být především odvozena z přírody. Podmínky, ve kterých je svěřenec (Emil) vychováván, by měly co nejlépe imitovat přírodní prostředí. Celý výchovný proces klade důraz na rozvíjení přirozených potřeb vychovávaného. Dítě je třeba chránit před předsudky a vlivem okolního světa. Žádné knihy, žádné vyučování, protože jakmile je u dítěte rozum nahrazen autoritou, už nikdy

33 DRTINA, František. *Úvod do filosofie II.* pozn. 10, s. 424-426

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua.* pozn.7, s. 221-230

Kol. autorů. *Dějiny filosofie II.* pozn. 17, s. 237-333

34 Cit. dle RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua.* pozn.7, s. 488

nebude uvažovat. A právě *Vyznáním* se Rousseau snaží ospravedlnit své doporučení, aby žák nepřišel do styku s náboženskými otázkami až do věku patnácti let.

Fiktivní postava vikáře savojského je inspirována skutečnými osobnostmi, se kterými se Rousseau setkal. Možná i proto lze ve *Vyznání* nalézt dva filosofické směry racionalisticko-deistický a antiintelektualistický. Text zároveň dokumentuje novou religiozitu reagující na bezduchost rozumového náboženství.

V první části *Vyznání* se vikář snaží vyrovnat s pochybnostmi a nejistotou. Cítí, že zásady a dogmata, která měl jako kněz přijmout za své, mu zdaleka nejsou tak blízké. Tyto pochybnosti ho dokonce odvádějí od víry jako takové, a proto hledá odpovědi na své otázky i jinde, než v teologii. Dochází ale k závěru, že jasnou odpověď nedostane nikde. Různost názorů a citů je způsobena lidskou nedokonalostí. Víme toho málo i o nás samých, natož o světě nebo o Bohu. Proto se vikář obrací do svého nitra, nechává se vést vnitřním světlem, které ho bude svádět z cesty méně, než filosofové. Chyby, které udělá, budou alespoň jeho vlastními. Raději půjde za vlastními přeludy, než za lži ostatních.

Podobně jako Descartes se i vikář rozhodl podrobit vše přezkoumání. Jako metodu ale nezvolil metodickou skepsi, nýbrž lásku k pravdě. Za zřejmé považuje všechny poznatky, ke kterým dá srdce souhlas a stranou ponechá všechny ostatní, u kterých se nebude moci jasně rozhodnout nebo které nemají žádný praktický užitek.

Rousseauova deistická stanoviska jsou vyjádřena především v úvahách o hmotě a pohybu. Rozlišuje dva druhy pohybu: sdělený a samovolný, neboli chtěný. Vesmír považuje za neurovnanou a mrtvou hmotu, ale protože příroda je v pohybu, je nutná nějaká první příčina. Z tohoto předpokladu vychází první článek vikářovy víry: „*Věřím, že nějaká vůle hýbe vesmírem a oživuje přírodu.*”³⁵ Tak, jako lze odhalit první příčinu u pohybu, tak musí existovat i vysvětlení pro zákony pohybu. Druhý článek víry říká: „*Jestliže hmota uváděná v pohyb mi ukazuje nějakou vůli, ukazuje mi hmota uváděná v pohyb podle určitých zákonů nějakou vůli rozumnou.*”³⁶ O inteligenci této nejvyšší vůle svědčí celá příroda. Ta hlásá nejvyšší moudrost a není nic v přírodě, co by spolu s touto soustavou nesměřovalo ke společnému cíli, totiž zachování veškerenstva.

35 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil čili o výchování II*. Praha: Nákladem Dědictví Komenského, 1911. 471 s. s. 94

36 Tamtéž, s. 69

Zároveň nic z výše jmenovaného nemohlo vzniknout nahodile. Tuto bytost, která je činná sama ze sebe a hýbe vesmírem, nazývá Bohem. Vikář Boha vidí v jeho díle, cítí jej, ví, že jest, přesto nakonec říká: „*Jakmile chci hledati, kde jest, uniká mi, a můj duch, zmaten, nezří již nic.*”³⁷ Přiznává tak, že ač je o existenci Boha přesvědčen, o podstatě této bytosti neví nic a ani vědět nemůže.

Ve světě tedy koexistují dva principy. Aktivní (vůle, rozum) a pasivní (hmota, tělo). Vůle sama nestvoří hmotu a hmota se sama ze sebe nemůže pohnout. Podobně je tomu i u člověka. „*Člověk je svoboden ve svých činech a tudíž oduševněn nehmotnou substancí.*”³⁸ Tak zní třetí článek víry. Bůh obdaroval člověka svobodou a tu může užívat podle vlastního uvážení. Problém teodiceie řeší Rousseau tak, že jen člověk je odpovědný za své dobré či zlé skutky. Bůh není spoluzodpovědný za naše činy.

Po smrti se obě substance rozdělí. To, že tělo umírá, není důvodem, aby se totéž stalo i s duší. Vikář neví, zda bude duše žít věčně, ale to, že duše tělo přežije, je jen dalším důkazem nejvyšší spravedlnosti při odměňování a trestání skutků.

Přestože v této části *Vyznání* došel Rousseau ke stejným závěrům jako angličtí deisté, postup byl odlišný. Rousseau nezmiňuje žádné důkazy, věčné pravdy ani dogmata. Jediným kritériem pro přijetí či odmítnutí nějakého tvrzení je hlas srdce, cit, který nás směřuje k pravdě.

V druhé anti-intelektualistické části se Rousseau zabývá spíše praktickou stránkou víry a smyslem existence. Rozum nás klamat může, cit nikoli. Je přesvědčen, že lidem je vrozený princip spravedlnosti, který nazývá morálním instinktem – svědomím. „*Vášně jsou hlasem těla a svědomí hlasem duše.*”³⁹ Na rozdíl od vášní, svědomí nikdy neklame. Existenci Rousseau ztotožňuje s cítěním. Cítíme častěji, než myslíme, a „*city máme dříve než představy*”⁴⁰

Za nejvyšší štěstí Rousseau považuje citové splynutí s Bohem. Boha máme vnímat všude kolem sebe, milovat ho, klanět se mu, obdivovat jeho dílo. Nemáme ho

37 Tamtéž, s. 99

38 Tamtéž, s. 105

39 Tamtéž, s. 113

40 Tamtéž, s. 119

však o nic prosit. Boha přece nelze žádat, aby kvůli nám změnil zavedený pořádek, to by bylo příliš opovážlivé.

Rousseau tedy nepoznává Boha pouze rozumem, jako tomu bylo u deistů, ale i citem. Rozum jen zdůvodňuje to, co s jistotou cítíme. Cit ovšem vrcholí v nekonečném ideálu, ve kterém se vše rozplývá, zatímco rozum pro to nemá vyjádření. Rozumem tedy Rousseau došel k tomu, že vše řídí rozumová vůle, což vede k představě osobního Boha. Srdce nás vede k pantheistické představě, ale rozum si vypomáhá antropomorfními představami.

V duchu deismu se Rousseau snaží o položení základů přirozeného náboženství, které by bylo společné všem lidem. Neobsahovalo by žádná dogmata ani nadpřirozené zázraky, stačil by pouze upřímný cit, který by člověka sám k Bohu nasměroval. Každé náboženství se domnívá, že zrovna jeho způsob uctívání Boha je ten pravý. Pravda je ale jen jedna. „*Uctívání, kterého si žádá Bůh, je uctívání srdcem; a toto, je-li upřímné, je vždycky jednotné. Co do vnějšího uctívání – má-li být jednotné pro dobrý pořádek – to je záležitost výhradně politická; na to není třeba žádného zjevení.*”⁴¹

Zjevení považuje Rousseau za urážku Boha, snižující jej k lidské nedokonalosti. Každý nechává Boha mluvit tak, jak potřebuje, a právě to zakládá mezi lidmi spory. Kdyby lidé místo zjevení, předstírajícího Slovo boží, poslouchali hlas srdce, existovalo by jen jedno náboženství. Vikář sice zjevení nezavrhne, ale domnívá se, že vše je dostatečně vyjeveno v přírodě. Nadpřirozená zjevení jen tyto pravdy přibližují lidem, aby byly snadněji pochopitelné. Nelze je však považovat za důkazy, k nejasnostem o Bohu přidávají jen další a navíc jim můžeme věřit pouze na základě lidské autority. Evangelia vyjadřují vnitřní mravní hodnotu křesťanství a v některých směrech doplňují ono původní přírodní náboženství. Zároveň každý musí mít možnost vlastního výkladu těchto Božských knih, nikdo nemá právo stavět se nad autoritu Písma.⁴²

41 ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil čili o výchování II.* pozn. 35, s. 128

42 NOVÁK, Jaroslav. Předmluva. In ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emil čili o výchování I.* Praha:

Nákladem Dědictví Komenského, 1910. 249 s. s. 103-114

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil čili o výchování II.* pozn. 35, s. 87

BONDY, Egon. *Poznámky k dějinám filosofie 6. Evropská filosofie XVII. a XVIII. století.* pozn. 10, s. 233-234

2.6 Německý deismus

Osvícenství v 18. století výrazně ovlivnilo i myšlenkové ovzduší Německa. Stejně jako ve Francii a Anglii, i v Německu má své specifické rysy. Co se týče vztahu k náboženství, je německé osvícenství mnohem méně radikální, než tomu bylo třeba ve Francii, kde hnutí za vládu rozumu vyústilo ve Francouzskou revoluci. Kritika náboženství v Německu položila základy samostatnému, do té doby neexistujícímu oboru, religionistice.

Po augsburském náboženském míru z roku 1555 existoval v Německu náboženský pluralismus, proto se zde nesetkáváme s takovou podobou kritiky sociálně-politického řádu, jako tomu bylo ve Francii. Namísto maskované kritiky církve se němečtí osvícenci soustřeďují na kritickou analýzu biblických textů. Zejména pak v duchu protestantismu, který byl v Německu od dob deformace převládajícím vyznáním. Navíc samo protestantské hnutí usilovalo o očistění a obnovení biblické tradice.⁴³

2.6.1 Hermann Samuel Reimarus

Za nejvýznamnějšího německého představitele deismu a přirozeného náboženství lze považovat H. S. Reimara (1694-1768). Zasloužil se o přenesení myšlenek anglického a francouzského osvícenství do Německa. Domnívá se, že všechna náboženství mají přirozenou příčinu a striktně popírá zjevení, jak ho vykládá církevní dogmatika. Nový zákon je podle Reimara lidské dílo, u kterého rozhodně nelze mluvit o božské inspiraci. Ústřední motiv křesťanské víry, tedy vzkříšení Ježíše Krista, považuje za podvod. Ježíšovi učedníci měli tělo ukrást a rozšířit zprávu jeho nanebevstoupení. Za jediné možné a rozumově obhajitelné zjevení považuje stvoření vesmíru a jeho moudré uspořádání Bohem. Centrálním bodem stvoření je člověk, jehož místo ve světě je možné odvodit pouze z tohoto aktu Boží vůle.

Reimarus byl také jeden z prvních autorů, kteří se zabývali postavou historického Ježíše, který se tak stal předmětem vědeckého zkoumání. Podle Reimarových představ byl Ježíš politicko-sociálním revolucionářem a chtěl založit boží stát, což se nezdařilo. Následně Ježíš v zoufalství umírá. Ježíše tedy uctívat můžeme, ale

43 HORYNA, Břetislav a PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky...Antologie*. pozn. 14, s. 23

pouze jako učitele, nikoli však Mesiáše. Ježíš podle Reimara nechtěl šířit teoretickou nauku, to je až dílo apoštolů, kteří jeho nauku rozšířili. Stejně tak apoštolové změnili Kristův politický mesianismus na mesianismus apolitický. Důvodem k přetvoření Ježíšova učení mělo být zklamání z očekávané a neuskutečněné parúsie. Ke stejnému názoru došel později i Lessing. Skutečným zakladatelem křesťanství měl být Pavel z Tarsu a právě on je také autorem myšlenky, že Ježíš přišel odčinit lidské hříchy.

Slabou stránkou Reimarovy kritiky je, že pracoval pouze s racionálním výkladem biblických příběhů. Skutečnou historickou kritiku pramenů uskutečnil až Johann Salomo Semler. Reimarus svá díla nikdy nevydal, zlomky z jeho prací vyšly až několik let po jeho smrti díky G. E. Lessingovi.⁴⁴

2.6.2 Johann Salomo Semler

J. S. Semler (1725-1791) bývá považován za zakladatele historicky orientované teologie v Německu. Rozlišil náboženství od teologie, čímž zajistil svobodné zkoumání náboženství. Semler podrobil kritice církevní dějiny i kánon biblických knih. Snažil se dokázat, že bible vznikala postupně, v různých časových intervalech a bez božské inspirace. Zároveň ukázal, že absolutní doktrinní systém v dějinách křesťanství nikdy neexistoval.⁴⁵

2.6.3 Gotthod Ephraim Lessing

G. E. Lessing (1729-1781) se stejně jako Reimarus zabýval biblickou kritikou. V duchu anglického a francouzského osvícenství odmítal nábožensko-filosofický dogmatismus a prosazoval náboženskou toleranci a možnost svobodného rozhodování v otázkách náboženství. Takové rozhodnutí je výhradně praktickou záležitostí, netýká se ani mystiky, ani metafyziky.

V rámci biblické kritiky Lessing poukazuje na vnitřní rozpory zvláště v novozákonních textech a snaží se dokázat, že podstata křesťanské nauky je nezávislá na Písmu. Původní Ježíšovo učení mělo být poupraveno učedníky do podoby, která lépe reagovala na dobové zklamání z očekávání parúsie. Stejně jako Reimarus, považoval

44 Tamtéž, s. 24

45 Tamtéž, s. 23-24

evangelisty za pouhé dějepisce bez inspirace. Zkoumal rozdíly mezi synoptickými evangelií (Marek, Matouš, Lukáš) a evangeliem podle Jana, přičemž jako jejich zdroj předpokládal hypotetické protoevangelium.

K deismu se připojil myšlenkami o možnosti přirozeného poznání Boha. Lessing rozpracovává teorii o přechodu z přirozeného náboženství na pozitivní. Jednotný světonázor včetně společného náboženství je v zájmu každé společnosti, a proto je pozitivní náboženství nezbytné. Přičemž nejlepším je takové pozitivní náboženství, které je nejméně vzdálené od toho přirozeného. Pokud je pozitivní náboženství praktikováno s dobrou vůlí, považuje ho Lessing za hodnotné, nicméně pravda všech pozitivních náboženství je pouze relativní a vzhledem k náboženství přirozenému je zásadně nepravdivá.

Ve spise *Výchova lidského pokolení* (Die Erziehung des Menschengeschlechtes, 1780) Lessing vyjádřil svou filosofii dějin. Jako první přišel s názorem, že stejně jako vše ostatní, i náboženství podléhá zákonu přirozeného vývoje. Mravní vědomí se vyvíjí. Přestože jsou jednotlivé formy v dalším stádiu překonány, stále mají v celku vývoje svůj význam. Lessing tedy hájí evoluční pojetí dějin (nikoli revoluční). Takovýmto způsobem bylo překonáno náboženství Starého zákona, které teprve připravovalo věk rozumu. Lessing věřil, že tak jako Starý zákon překonal Nový, tak i Nový zákon nahradí rozumové poznání mravnosti a boha.

Stádia vývoje mravního vědomí:

1. Dětství lidstva – Starý zákon (konfrontace s jinými náboženstvími, myšlenka jednotnosti a výlučnosti vlastního Boha)
2. Jinošství lidstva – Nový zákon (očekávání budoucí spásy a Božího království, odčinění zla)
3. Mužná zralost – nástup rozumového poznání Boha a mravnosti

Přechod od náboženství pravdy k pravdě samé má ale svůj čas. Tato doba nového evangelia se bude vyznačovat tím, že dobro bude konáno pro ně samé, nikoli s vidinou nějaké odměny. Lessing tak na rozdíl od deistů věří, že dokonalé náboženství není věcí minulosti a že je třeba se k němu vrátit. Na takové náboženství lidstvo teprve čeká.

Dále našel Lessing analogii mezi výchovou a zjevením. Týž význam, jaký má výchova pro jednotlivce, má zjevení pro celý lidský rod. Stejně jako výchov, a ani

zjevení nám nemůže nabídnout nic víc, než na co bychom nebyli schopni přijít sami. Výchova i zjevení nám jen poskytují nejdůležitější informace předem. Postupem času se člověk osamostatňuje a není již naukou veden, ale reflektuje ji. Přejít od náboženské pravdy k pravdě rozumu je podle Lessinga nutný, má-li mít vývoj zdokonalování lidstva smysl.⁴⁶

⁴⁶ Tamtéž, s. 24-25

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 363-368

3 David Hume

David Hume (1711-1776) bývá často označován za nejvýznamnějšího myslitele novověku. Přestože generačně patří do doby osvícenství, myšlenkově už to platí méně. Jeho texty plné sarkasmu a kritiky jsou často zaměřeny právě proti názorům považovaným za typicky osvícenské. Zřejmě nejkritičtěji se Hume stavil k myšlence, že je teoreticky i prakticky možná definitivní jistota.

Humovým nejslavnějším dílem je *Traktát o lidské přirozenosti* (A Treatise of Human Nature, 1739), který později přepracoval a vznikly z něj dva spisy *Zkoumání principů morálky* (An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 1751) a ještě známější *Zkoumání lidského rozumu* (An Enquiry Concerning Human Understanding, 1748), ve kterém formuluje svou filosofii poznání. Právě v tomto spise dochází k názoru, že lidský rozum není vybaven pro řešení složitých metafyzických nebo nábožensko-teologických otázek. Takové odmítnutí absolutních tezí o světě je pro Huma výsledek důkladného zkoumání lidského poznávacího aparátu, nikoli apriorní postoj. O závěry, ke kterým v tomto díle dospěl, se často opírá i jeho argumentace v oblasti náboženství.

3.1 Zázraky

Podobně jako deisté, i Hume odmítá víru v zázraky a podrobně se touto otázkou zabývá právě ve spise *Zkoumání lidského rozumu*, kde víře v zázraky věnoval rovnou celou kapitolu. Vzhledem k tomu, že autorita biblických textů je založena na svědectví apoštolů, je Humova kritika opřena především o problém svědectví. Zázraky, stejně jako jiné jevy, vnímáme smysly. Přičemž nejvěrohodnější je pro nás to, co vnímáme bezprostředně sami. V případě zázraků jsme odkázáni na svědectví někoho, kdo žil před stovkami let „a ani Písmu, ani tradici, o něž se údajně opírá, nenáleží tolik evidence, jako smyslům”.⁴⁷ Při posuzování věrohodnosti určitého svědectví se řídíme pravděpodobností a vlastní zkušeností. Zázraky už ze své definice znamenají něco mimořádného, nevídaného, jedinečného. Porušení přírodních zákonů si lze jen těžko představit, proto jsou zázraky jednoznačně vymyšlené. Hume uvádí, proč žádné lidské

47 HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1996. 235 s. ISBN 80-205-0521-0. s. 153

svědectví o zázraku nemůže být tak silné a přesvědčivé, aby na něm bylo možné vybudovat náboženský systém:

- Žádná zázračná příhoda nebyla nikdy bezpečně prokázána. Žádný zázrak nebyl dosvědčen „*dostatečným počtem lidí tak nesporně rozumných, vzdělaných a učených, abychom se nemuseli obávat, že byli oklamáni*”⁴⁸
- V lidské přirozenosti existuje princip, podle kterého dáváme přednost tvrzení, které odpovídá naší předchozí zkušenosti. K přijetí takového nepravděpodobného tvrzení, jako je zjevení, nás vede „*lidská slabost pro mimořádné a podivuhodné*”.⁴⁹ Pokud má taková událost ještě božské posvěcení, lidé se dobrovolně vzdávají zdravého rozumu. Taková „*důvěřivost zvyšuje vypravěčovu troufalost a jeho troufalost posléze opanuje jejich důvěřivost*”.⁵⁰
- Zázračné a nadpřirozené události se „*vyskytují převážně u nevzdělaných a barbarských národů*”.⁵¹ Pokud je nalezneme u národa civilizovaného, je to proto, že takové svědectví přijal s nenapadnutelnou autoritou od národa barbarského. Dokladem toho je i to, že takové zázračné věci se dnes už nedějí. Nahradila je racionálně-kritická úvaha.
- Každý zázrak má i své dobové odpůrce. Různá svědectví se potírají navzájem. Úkolem každého zázraku je podpořit ten systém, kterému náleží, a „*působí zároveň silou, byť nepřímou, k podvrácení všech systému ostatních*”⁵²

Hume sice trvá na tom, že žádný zázrak nemůže být dokázán tak přesvědčivě, aby na něm mohlo být založeno náboženství, přesto určité porušení přírodního řádu připouští. Jako příklad uvádí zatmění, které v roce 1600 trvalo osm dní a shodnou se na něm všichni historici i cestovatelé. Takovou událost bychom měli přijmout jako fakt a dále ji nezkoumat. Na tomto případě lze ilustrovat jeden z rysů Humovy tvorby. Často ze svých až kategorických tvrzení dělá výjimky. Jeho myšlenky nejsou zcela názorově konzistentní. Nepochybně tak inteligentní myslitel jako Hume si byl těchto nepřesností

48 Tamtéž, s. 161

49 Tamtéž, s. 164

50 Tamtéž, s. 163

51 Tamtéž, s. 165

52 Tamtéž, s. 168

a protiv vědom. Interpreti se většinou přiklánějí k názoru, že Humovi šlo především o kritiku jako takovou, ale sám nechtěl zcela jednoznačně vyjádřit své vlastní stanovisko k danému problému.

3.2 Etika

Za hlavní část své filosofie Hume považoval etiku a právě v etických otázkách se definitivně rozchází s deisty. Deisté zastávali názor, že mravní zákon je součástí rozumového náboženství a že spolu s poznáním Boha poznáváme i mravní zákony a normy, kterých je Bůh garantem. Toto Hume zásadně odmítá. Mravnost podle něj nemůže být založena na teoretickém rozumu, ale na smyslovém pozorování skutečnosti. Etika má mít výhradně empirický charakter. Hume dochází k závěru, že jediné možné hodnocení jednání je v kategorii příjemné/nepříjemné nebo užitečné/škodlivé. Takovou etiku Hume nazval „*hlasem přírody a zkušenosti*”⁵³. Jediným faktorem, který ovlivňuje naše jednání, jsou vášně. Mravně jednáme díky schopnosti sympatie, soucítění s druhými. Tím, že přitakáváme určité charakterové vlastnosti, sympatizujeme s jednajícím, a zároveň vyjadřujeme, že tak by měl jednat každý. Obecným morálním faktorem je láska k lidem, která je v lidské přirozenosti zakořeněna. Etika založená na antropologických předpokladech však nikdy nemůže mít charakter přísné obecné nauky.

Tím se Hume, mimo jiné, snaží obhájit nezávislost etických principů na náboženství. Morálka má existovat autonomně. Náboženství má význam, jen pokud mravnost podporuje. Rozumně uvažující člověk nepotřebuje k mravnému chování žádné náboženské motivy, ale náboženství může být nápomocné, pokud někdo samostatně myslet nezvládne. V takovém případě lze ale těžko předpokládat, že by tito lidé dokázali vstřebat tak vznešené myšlenky, na jakých je náboženství založeno. U prostých lidí se víra většinou mísí s fanatismem a pověrami, poté lze jen těžko očekávat, že by náboženství mělo v oblasti etiky nějaký efekt. Naopak, takový prostý člověk „*se ohlíží po nějakém bezprostředním sloužení nejvyšší bytosti, jen aby utišil onu hrůzu, jež jej pronásleduje. ... A jestli kvůli němu obětuje velkou část svého pohodlí a klidu, zdá se mu, že zjednáva si tím větších zásluh, čím větší jsou horlivost a zbožnost, jež projevuje. ... Postí-li se však den anebo důkladně-li se zbičuje, to po jeho soudu, náleží přímo ke*

53 Cit. dle RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 426

službě boží”.⁵⁴ Hume zároveň poukazuje na to, že právě náboženství bylo také nejčastější příčinou válek a krveprolití. Přesto, podobně jako Voltaire, uznává význam náboženství zejména v oblasti působení základních morálních norem.⁵⁵

3.3 Rozmluvy o přirozeném náboženství

S Humovou filosofií náboženství končí období, ve kterém měl hlavní slovo deismus, a na scénu nastupuje éra moderní filosofie náboženství. Filosofii náboženství je věnováno jeho dílo *Rozmluvy o přirozeném náboženství*, jež se rozhodl vydat až po své smrti, aby se vyhnul perzekucím, které jeho díla nejednou vyvolala. Spis navazuje na jeho epistemologii, která jako hranice poznání stanoví smyslovou zkušenost. Zabývá se především tím, co je možné říci o existenci Boha pouze pomocí rozumových úvah a smyslové evidence. Zda lze zjistit něco o stvoření světa Bohem a následném zasahování do jeho chodu, dále také jestli je možné stanovit boží atributy a morální vlastnosti.

Dílo je pojato jako dialog mezi třemi fiktivními postavami, z nichž každá zastává jiný názor. Demea horlivě brání tradiční křesťanství a mystéria. Je líčen jako poněkud jednodušší osoba, která hájí víru ve zjevení. Zároveň Demea tvrdí, že Bůh není podobný člověku a je nepoznatelný. Kleanthes je představitelem racionalistického deismu, hájí dokazatelnost boží existence z rozumové úvahy a smyslové zkušenosti. Jsoucnost boží se snaží odvodit z účelného uspořádání světa. Na rozdíl od Demea se domnívá, že analogie mezi myslí člověka a Boha možná je. Z této podobnosti má být možné prokázat boží dobrotivost a inteligenci, proto je v dialogu označován za „antropomorfistu”. Třetí postavou v dialogu je Filon, jenž zastává skeptické stanovisko. V celém dialogu se snaží vyvrátit názory svých protivníků a má pro to také největší prostor. Demea po určitém čase rozhovor opouští a výměna názorů pokračuje jen mezi Kleanthem a Filonem. V závěru celého dialogu Filon překvapivě mění názor a dává za pravdu Kleanthovi.

Hume pravděpodobně neměl v úmyslu jednoho z účastníků dialogu vyzdvihnout tak, aby čtenář snadno poznal, jaké stanovisko sám autor zastává. I přes poněkud

54 HUME, David, *Přirozené dějiny náboženství a rozmluvy o náboženství přirozeném*. Praha: Jan Laichter, 1900. 207 s. s 74-75

55 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 423-429

matoucí konec však bývá Hume ztotožňován s Filonem, jenž v celém dialogu hájí skepticko-agnostický přístup, neadekvátnost analogie mezi myslí člověka a Boha a neospravedlnitelnost náboženství pomocí rozumu.

V rozhovoru jsou kritické diskusi podrobeny všechny důkazy boží existence. Hume rozlišoval tři: teleologický, kosmologický a ontologický. V *Rozmluvách* zaznějí hlavní filosofické a teologické argumenty jeho doby. A aniž by se Hume musel s nějakým názorem identifikovat, dílo sleduje jasný cíl: dokázat neudržitelnost klasického teismu, který si činí nárok na poznání božích atributů a objasnění jeho zásahů do světa.

3.3.1 Teleologický důkaz

Teleologický důkaz *aposteriori* je založený na přesvědčení, že přítomnost řádu neboli účelu ve světě je známkou tvůrčího plánu. Z této pravidelnosti se dospívá k přesvědčení, že zdrojem tohoto plánu je Bůh. Nejčastějším argumentem pro tento důkaz bývá odkaz na analogii mezi člověkem a Bohem a tvrzení, že z podobných účinků plynou podobné příčiny. Konkrétně bývá využíváno příkladu domu nebo kapesních hodinek. Stroje jsou vytvořeny rozumnou bytostí, která jejich vytvořením sleduje různé účely. Vesmír se v této účelnosti má podobat stroji, a proto by měl být také vytvořen inteligentní bytostí. Toto stanovisko v *Rozmluvách* hájí Kleanthes.

Filon se snaží Kleanthovi vysvětlit, proč není analogie mezi strojem, světem a inteligentním strůjcem zdaleka tak dokonalá, jak se domnívá. Filon nepřipouští, „že by působení částky mohlo poskytnouti nám nějakého správného závěru o původu celku” a nepřizná ani to, „že by jakákoli část mohla být pravidlem pro část jinou, je-li tato oné velice vzdálena”. *Malinký dílek této veliké soustavy, za doby velmi krátké, jest nám nedokonale zjeven; a na tom základě pak pronášíme se s rozhodností o původu celku?*⁵⁶

Dále Filon argumentuje tím, že pokud by příčina měla být v poměru k účinku, není důvod připisovat Bohu atribut nekonečnosti. Účinek totiž také není nekonečný. Stejně tak ani dokonalost, protože náš svět zdaleka nelze označit za bezchybný. Zároveň nelze vyloučit, že organizace našeho vesmíru je výsledkem slepé náhody.

56 HUME, David, *Přirozené dějiny náboženství a rozmluvy o náboženství přirozeném*. pozn. 54, s. 109-110

Pokud bychom tedy měli Boha hodnotit podle kvality „odvedené” práce, došli bychom k závěru, že Bůh, který dopustí bídu, zemětřesení, války nebo nemoci, musí být nutně nemorální. Výstižnější by byl podle Huma Bůh morálně neutrální. Nejlepším řešením by ale bylo, kdybychom přestali „vyhlížet za hranice tohoto materiálního světa”⁵⁷

Dalším argumentem proti tomuto důkazu je Humova teorie kauzality, kterou popsal už ve *Zkoumání lidského rozumu*. Hume nepopírá existenci příčiny a účinku, ale odmítá jakékoli nutné spojení mezi těmito jevy. Jediné, co vnímáme, je následnost dvou dějů, nikdy ale nemáme jistotu, že se takový děj bude příště opakovat. K představě o nutném spojení dvou jevů nás vede pravidelnost a uniformita zkušenostních dat. To, co je tedy běžně nazýváno kauzalitou, je pouhý zvyk a psychologická potřeba řádu. Pokud by platilo takovéto pojetí kauzality, nebylo by v žádném případě možné snažit se ze světa, jako účinku, odvodit příčinu. Taková zákonitost by musela mít empirický charakter, ale je vyloučené, abychom měli zkušenost se vznikem světů. Proto nelze formulovat žádné zákonité vztahy mezi světem a jeho příčinou.⁵⁸

3.3.2 Kosmologický důkaz

Kosmologický argument se snaží dokázat existenci Boha z uspořádanosti vesmíru a jeho jevů. Hledá příčiny, které mají řešení v existenci Boha. Tento argument využil již Platón, když tvrdil, že každá stvořená věc musela být vytvořena nějakou příčinou. Leibniz tento důkaz nazval „teorií dostatečného důvodu”. V tomto důkazu jde především o to, zda vesmír vysvětlení má či nikoliv. Pokud by nějaké takové vysvětlení existovalo, pak je možné, že by to byl právě Bůh.

Hume zastává názor, že nejsme oprávněni z pozorovaného řádu odvozovat nějaký transcendentní princip. „Proč by nemohl hmotný vesmír býti tou bytostí nutně jsoucí, podle tohoto domnělého výkladu nutnosti?”⁵⁹ Pokud přiznáme, že zdaleka neznáme všechny vlastnosti hmoty, pak si lze představit i to, že vlastnosti, které obvykle připisujeme božstvu, by mohly náležet právě hmotě. Celá nynější uspořádanost vesmíru,

57 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn.7, s. 439

58 COLE, Peter. *Filosofie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2003. 152 s. ISBN 80-7178-719-1. s. 43-48

59 HUME, David, *Přirozené dějiny náboženství a rozmluvy o náboženství přirozeném*. pozn. 54, s. 159

ze které se snažíme odvozovat Boha, by tak mohla být jen vrcholem vývoje, který působí vnitřní síly vesmíru samého.

3.3.3 Ontologický důkaz

Ontologický důkaz je argument, který se pokouší z idey Boha odvodit jeho reálnou existenci. Tento důkaz *apriori* poprvé zformuloval Anselm z Canterbury, když Boha označil za „něco“, nad co nic většího nelze myslet.

Tento argument Hume zmiňuje jen krátce, spíše jako doplněk důkazu kosmologického. Filon s Kleanthem argumentují proti tomuto důkazu společně. Podle Kleantha je chybou, „*domýšlíme-li se, že věc skutečnou dokážeme anebo odůvodníme argumenty apriori. Cokoli představujeme si jako jsoucí, dovedeme si též představit jako nejsoucí. Není tudíž bytosti, jejíž nebytí by v sobě zavíralo odpor.*”⁶⁰ Tím pádem úplně pozbývá smyslu označení nutné bytí.

Filon dodává, že „*důvod apriori byl málokdy shledán valně přesvědčivým. ... Lidé vycitíují vždy jakousi nedostatečnost z takových argumentů, ač snad nedovedou zřetelně vyložit, v čem spočívá. Bezpečný to důkaz, že lidé náboženství své vždy čerpali a čerpat budou z jiných zdrojů než z takového rozumování.*”⁶¹ Zde Hume ústy Filona jasně vyjadřuje svůj názor, že náboženství není založeno na rozumové úvaze, nýbrž že je záležitostí lidského srdce.

3.3.4 Zlo ve světě

Existence zla ve světě představovala pro Huma neřešitelný problém. „*Chtěl by [Bůh] zabránit zlu a nedovede to snad? Pak jest malomocný. Či dovede a nechce? Pak jest zlovolný. Či dovede i chce? Odkud tedy jest zlo?*”⁶² Ve světě je příliš mnoho zla, bolesti a utrpení, aby bylo možné je sloučit s dokonalou inteligentní bytostí. Pokud je skutečně lidstvo „nešťastné a zvrhlé”, náboženství nemá smysl. K čemu by bylo znát boží vlastnosti, pokud by mravní vlastnosti Boha byly pochybné a nejisté?

60 Tamtéž, s. 158

61 Tamtéž, s. 161

62 Tamtéž, s. 169

Pokud bychom přece jen z indicií, které máme, měli tvůrce odvodit, bylo by to jakési „nižší božstvo, které pak [své dílo] z vlastního pohoršení nad svým bídným výkonem opustilo.”⁶³

Mohlo by se zdát, že Hume, alias Filon, dospěje k ateistickému stanovisku, ale není tomu tak. V závěru *Rozmluv* sice učiní ústupky proti svému přesvědčení a přiklání se k názorům Kleantha, ale to je spíše autorův způsob, jak čtenáře zmást a nedat svůj názor jasně najevo. Bez ohledu na tyto kompromisy v závěru se v praktických důsledcích náboženský postoj jeví spíše negativně. Ať už v lidech vyvolává pocity strachu nebo blaženosti, přijatelněji se jeví vyrovnaný a klidný stav mysli, který ovšem náboženství nepřipouští. Ústřední myšlenkou celého díla se tak zdá být výzva k přijetí skeptického stanoviska tam, kde poznání přesahuje limity našeho chápání.⁶⁴ Skepse je tak „prvním a nejpodstatnějším krokem ku pravému, věřícímu křesťanství”.⁶⁵

3.4. Přirozené dějiny náboženství

V Humových spisech nejde jen o polemiku ohledně existence Boha, mají mnohem hlubší význam. *Přirozené dějiny náboženství* (Natural History of Religion, 1757) jsou vlastně prvním vědeckým programem, který se pokouší sjednotit nejrůznější náboženské jevy podle doby jejich výskytu. Zároveň se pokouší odhalit, z jakých motivů náboženský postoj vznikl a jak se vyvíjel. Předpokladem takových obecných dějin je rozlišení mezi otázkou po základu náboženství v lidském rozumu a v lidské přirozenosti. Tím Hume vytvořil předpoklad pro vznik religionistiky jako nového oboru.

V *Přirozených dějinách náboženství* Hume obhájí myšlenku, že dějiny náboženství se řídí zcela odlišnými zákonitostmi, než kterými se řídí rozum. Náboženské zásady nejsou zdaleka tak podstatné jako kontext, ve kterých se tyto

63 COLE, Peter. *Filosofie náboženství*. pozn. 58, s. 47

64 HORYNA, Břetislav a PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky: Antologie*. pozn. 14, s. 26-27

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn. 7, s. 437-441

COLE, Peter. *Filosofie náboženství*. pozn. 58, s. 31, 41-48

MORAVEC, Tomáš. *Justifiction*. [online]. 7. 1. 2013 [cit. 22. 3. 2013]. Dostupné z:

<<http://justifiction.blogspot.cz/2013/01/hume-o-bohu->>

HUME, David, *Přirozené dějiny náboženství a rozmluvy o náboženství přirozeném*. pozn. 54, s. 71-77

65 Tamtéž, s. 207

myšlenky vyvíjí. Pokud by byly náboženské představy podmíněny pouze rozumovým poznáním, jen těžko by se vysvětlovalo, že všechny národy postupně nedospěly ke stejné představě Boha.

V této práci Hume odmítá deistickou představu o „zlatém věku“ náboženství a jeho následné degeneraci. Nic takového nikdy neexistovalo. Náboženství se stejně jako vše ostatní vyvíjí. Byl by nesmysl domnívat se, že barbarské nevzdělané národy před stovkami let dospěly k sofistikované představě o jednom nejvyšším a dokonalém Bohu. Veškeré písemné památky nám dokládají, že prvním obecně rozšířeným náboženstvím byl polyteismus. Bylo by naivní „*tvrditi, že za dob ještě starších, před znalostí písma anebo objevením jakékoli dovednosti nebo vědy, lidé chovali zásady ryzího teismu*“.⁶⁶ Prvotní musela být nutně nějaká „nízká a všední představa“ o vyšších mocnostech. Filosofické poznání Boha je až pozdním výtvorem vyspělého myšlení.

Hume také popírá všeobecně rozšířený názor, zejména mezi deisty, že podnětem k myšlence božstev byl pravidelný chod věcí. „*Čím pravidelnější a jednotejnější, to jest, čím dokonalejší jeví se příroda, tím více [barbarskému živočichovi] zevšední, a tím méně se mu chce probírat a zkoumat ji.*“⁶⁷ Naopak podnětem k představám o božstvu byly mimořádné události, které považuje za zázrak. „*Zaráží jej svou novotou; a hned jej dovádí ke chvění, obětem a modlení.*“⁶⁸ Každého boha, který odpovídá nějaké přírodní síle, si pak lidé snaží naklonit nejrozličnějšími oběťmi a obřady. Tyto bytosti však nejsou považovány za prvotní příčinu všehomíra. Bozi, stejně jako lidé, vznikli z neznámých sil přírody. Takové přesvědčení nalezneme ve všech mýtických příbězích o vzniku světa. Náboženství tedy nevzniklo z rozumových úvah, nýbrž z pocitů lidské slabosti, bídy, strachu z všemocných sil a pocitu naděje v pomoc.

Stejně tak ani přechod k monoteismu Hume nepovažuje za výsledek racionálních úvah. Jedná se jen o koncentraci lidských iracionálních emočních stavů na jediné božstvo. Tím se mu nakonec dostává výlučného postavení. Lidé po vzoru pozemské hierarchie, přenesli takovéto uspořádání i na božstva a každý národ si zvolil svého

66 Tamtéž, s. 5

67 Tamtéž, s. 7

68 Tamtéž, s. 7

„pána nebes“. S tím, jak se každý národ pokoušel vyjádřit exkluzivitu svého Boha, vznikla představa nekonečnosti samé, která už nelze nijak vystupňovat.

Tato čistě monoteistická představa božství však netrvá dlouho. Čím jsou atributy boha dokonalejší, tím více se prostému lidu vzdaluje a „*jeho představa je, přes vzletná slova, stále tak chudou a malichernou jako kdy jindy*“.⁶⁹ V tomto vývoji náboženských představ Hume shledával protiklad mezi tendencí oslabování a posilování smyslů. Čím více se snažíme boha myslet jako nanejvýš dokonalého, tím méně takový bůh uspokojuje náboženskou mysl. Zvláště u nevzdělaných, prostých lidí se pak ozývá potřeba bohů, kteří jsou lidské přirozenosti bližší. „*Postupně počíná čilá obrazotvornost lidí, necítíc se volnou při tomto abstraktním pojímání věcí, činiti je určitějšími a odívati je ve formy, jež lépe vyhovují přirozené její chápavosti*.“⁷⁰ Proto onu nepřekonatelnou propast, která zeje mezi nimi a dokonalým bohem, začnou vyplňovat jinými bytostmi, božstvy a polobohy. Tak se z monoteismu opět stává modlářství. Následně lidé začnou božstva opět zveličovat a dávat jim přívlastky nekonečnosti a dokonalosti. Tím začíná stále kolísání mezi polyteismem a monoteismem, oscilace mezi nižší a vyšší formou náboženství.

Hume se také pokouší o srovnání těchto náboženství vzhledem k různým faktorům. Jako první porovnává tato dvě náboženství vzhledem k toleranci a snášenlivosti. Pokud Hume odňal monoteismu prvenství, co se týče vzniku, tak ani z tohoto srovnání nevychází monoteismus zrovna nejlépe. Monoteismus se totiž podle Huma vyznačuje svou netolerancí k ostatním náboženstvím. „*Nesmiřitelný a úzkoprsý duch Židů jest dobře znám. Mohamedánství začalo se zásadami ještě krvavějšími, vždyť do dnešního dne stíhá zatracením, ač ne ohněm, všechny ostatní sekty*.“⁷¹ Naopak polyteismus je považován za velice snášenlivý typ náboženství.

Co se zmužilosti týče, tak ani zde nevyšel monoteismus vítězně. Nekonečně dokonalý Bůh si od lidí žádá poddanost. Z nepřekonatelné vzdálenosti mezi Bohem a člověkem plynou i ctnosti, kterých si křesťanství nanejvýš váží: kajícnost, pokora, umrtvování. Naopak polyteistická božstva jsou často dokonce lidem podobná. Proto

69 Tamtéž, s. 36

70 Tamtéž, s. 39

71 Tamtéž, s. 43

modlářství nevidí žádný problém v tom, aby se lidé snažili takovými bohům vyrovnat. „*Odtud čilost, oduševnělost, statečnost, velkomyslnost ... ty ctnosti, jež činí národ velikým.*”⁷²

Hume odmítá i myšlenku, že pro monoteismus by mohla být výhodou jeho slučitelnost s filosofií, jak se mnoho lidí domnívá. Tato shoda má být jen zdánlivá. Takové spojení filosofie a teologie, jaké známe třeba ze scholastiky, bylo možné pouze kvůli podřízení filosofie teologii. V teologii převládá tendence k absurdnímu a rozporuplnému. Mystéria vyhledávaná kněžími mají lidi přimět, aby se vzdali zdravého úsudku a rozumu. I z dějin je patrné, že v teologii vždy zvítězil ten názor, který rozumu odporoval. Proto jsou jakékoli racionální argumenty proti dogmatům zbytečné. V této kapitole je Hume zcela zajedno s radikální osvícenskou kritikou náboženství.

V závěru Hume přitakává názoru, že jednotnost řádu světa dokazuje jeho účelné uspořádání nějakou vyšší inteligencí. „Účel, úmysl, záměr jest patrný ve všem.”⁷³ Rozchází se tak s názorem, který prezentuje v *Rozmluvách*. Jak ale sám zdůrazňuje, šlo mu především o to, postavit proti sobě dva druhy pověr. Sám se pak raději stáhne do „temných končin filosofie”. Přestože Hume nedává své vlastní náboženské názory explicitně najevo, lze jeho stanovisko označit za umírněně deistické a až agnostické. Spíše, než o vyjádření vlastního pozitivního názoru, mu šlo o varování před slepou vírou, fanatismem, pověrou a nedorozuměními. V žádném případě však Hume nebyl ateistou v dnešním slova smyslu, takové označení sám odmítal. S největší pravděpodobností skutečně (nikoli ironicky) hájil teleologický důkaz ve prospěch boží existence. Zároveň však odmítá, že z tohoto přesvědčení lze odvodit konkrétní náboženské rituály nebo detailně popsat boží atributy. V tomto ohledu byl Hume bezpochyby skeptikem.⁷⁴

72 Tamtéž, s. 46

73 Tamtéž, s. 77

74 RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. pozn. 7, s. 441-443
HORYNA, Břetislav a PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky: Antologie*. pozn. 14, s. 27
MORAVEC, Tomáš. *Justifiction*. [online]. 7. 1. 2013 [cit. 22. 3. 2013]. Dostupné z:
<<http://justifiction.blogspot.cz/2013/01/hume-o-bohu->>
HUME, David, *Přirozené dějiny náboženství a rozmluvy o náboženství přirozeném*. pozn. 54, s. 5-12, 18-19, 30-33, 38-43, 45-47, 77-80

Závěr

Cílem této práce bylo porovnat osvícenský deismus s filosofií náboženství Davida Huma. Deisté uznávali hlavní metafyzické principy křesťanství. Byli přesvědčeni, že Bůh je stvořitelem světa. Věřili také, že Bůh je garantem spravedlnosti. A to tak, že po smrti čeká každého spravedlivá odměna či trest za jeho činy vykonané během pozemského života. Odmítali však vše, co rozum přesahuje, především zjevení a proroctví. Zejména ve Francii pak byla zpochybňována autorita samotné církve. Deisté náboženství transformovali do rozumové nauky, vytvořili tak spíše filosofický směr pro intelektuály než universální náboženství. Zcela opomenuli psychologický význam náboženství, který je jednou z jeho nejdůležitějších funkcí. K Bohu, který stojí nad tímto světem, si nelze vytvořit žádný vztah. Už francouzští encyklopedisté prohlásili takového Boha za zcela zbytečného, pro život nepotřebného. David Hume pravděpodobně v Boha věřil, avšak zastával názor, že takové tvrzení nelze nijak obhájit. Stejně jako ve své filosofii tak zastává skeptické stanovisko. V celém svém díle se pokouší především varovat před pověrami a fanatismem.

Deisté vycházeli z předpokladu, že na počátku existovalo čisté, rozumové a snadno pochopitelné náboženství sestávající převážně z morálních zásad. Tento názor napadl Hume s tím, že nic takového není možné. Za počáteční formu náboženství považuje polyteismus, který je následně vystřídán monoteismem. Lidé si však nejsou schopni podržet tak abstraktní představu jediného a nekonečně vzdáleného Boha, a proto znovu upadají do víry v mnohobožství. V dějinách se tyto dvě formy náboženství neustále kyvadlově střídají. Dnes již sice víme, že ani polyteismus nebyl prvotní formou náboženství, avšak v 18. století to byly myšlenky skutečně revoluční. Právem je tak označován za zakladatele moderní filosofie náboženství.

Dalším předmětem, na kterém se Hume s deisty neshodl, byla morálka a její původ. Deisté se pokoušeli morálku odvodit z náboženství. Často bylo náboženství s morálkou přímo ztotožněno. Hume sledoval opačný cíl. Věřil, že i nevěřící člověk může být mravný, a tak se morálku snažil od náboženství odloučit. Morální jednání tak odvodil ze své teorie mravních citů. Podle této teorie mravní jednání plyne z naší přirozenosti, konkrétně ze sympatií s druhými lidmi. Jednání neurčují nějaké zvnějšku dané zákony, nýbrž naše vlastní city, soucítění s ostatními. Měli bychom se chovat tak,

jak bychom chtěli, aby s námi jednali ostatní. Tento názor později rozvinul Immanuel Kant ve svém kategorickém imperativu.

Náboženství obecně je velmi přitažlivým tématem. Bylo zajímavé věnovat se v této práci názorům, které se k této problematice staví z trochu jiné perspektivy, než jak je obecně známo. Deismus navíc představuje pomyslný předstupeň k modernímu ateismu, který je zejména v našich končinách všeobecně přijímaným stanoviskem.

Seznam použité literatury

Primární literatura:

- HUME, David, *Přirozené dějiny náboženství a rozmluvy o náboženství přirozeném*. Praha: Jan Laichter, 1900. 207 s.
- HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1996. 235 s. ISBN 80-205-0521-0.
- LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 2000. ISBN 80-7108-202-3.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emil čili o výchování I*. Praha: Nákladem Dědictví Komenského, 1910. 249 s.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emil čili o výchování II*. Praha: Nákladem Dědictví Komenského, 1911. 471 s.
- VOLTAIRE. *Voltaire – myslitel a bojovník*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1957. 599s.
- VOLTAIRE. *Výbor z díla. I. vyd. Praha: Svoboda, 1978*.

Sekundární literatura:

- ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Dějiny Boha*. 1. vyd. Praha: Argo, 1996. 500 s. ISBN 80-203050-7.
- BONDY, Egon. *Poznámky k dějinám filosofie 6: Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*. Praha: Sdružení na podporu vydávání časopisů, 1996. 258 s. ISBN 80-85239-31-0.
- COLE, Peter. *Filosofie náboženství. I. vyd. Praha: Portál, 2003. 152 s. ISBN 80-7178-719-1*.
- CORETH, Emerich a SCHÖNDORF, Harald. *Filosofie 17. a 18. století*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 310. ISBN 80-7182-119-5.
- DRTINA, František. *Úvod do filosofie II*. Praha: Jan Laichter, 1926. 506 s.
- HORYNA, Břetislav a PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky: Antologie*. Olomouc: Nakl. Olomouc, 2001. 462 s. ISBN 80-7182-123-3.
- Kol. autorů. *Dějiny filosofie II*. Praha: Svoboda, 1952. 518. s.
- RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie II: Novověk*. Praha: Votobia, 1999. 668 s. ISBN 80-7220-064-X.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I: Od Francise Bacona po Spinozu*. 1 vyd. Praha: Oikoymenh, 2001. 383 s. ISBN 80-7298-039-4.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II: Od Newtona po Rousseaua*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004. 579 s. ISBN 80-7298-039-4.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991. 510 s. ISBN 80-7113-041-9.
- ŠPELDA, Daniel. *Bůh v Newtonově univerzu*. In: *Religio, Revue pro religionistiku* 2/2003.

Internetové zdroje:

MORAVEC, Tomáš. *Justifiction*. [online]. 7. 1. 2013 [cit. 22. 3. 2013]. Dostupné z: <http://justifiction.blogspot.cz/2013/01/hume-o-bohu->